

مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية
King Faisal Center for Research and Islamic Studies

نظريّة الوجود

لدى ابن حزم



د. عبد الراضي محمد عبد المحسن

الأستاذ المشارك بجامعتي: القاهرة،
والإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض

نظرية الوجود لدى ابن حزم

دكتور

عبد الراضي محمد عبد المحسن

الأستاذ المشارك بجامعتي: القاهرة،

والإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض

١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م

ح مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٧هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

عبدالمحسن، عبدالراضي محمد

نظرية الوجود لدى ابن حزم/ عبدالراضي محمد عبدالمحسن، ١٤٢٧هـ

٢٢٢ص؛ ١٧ × ٢٤ سم

ردمك: ٩-٥٨-٨٩٠-٩٩٦٠

١- الوجودية - فلسفة أ. العنوان

ديوي ١٩٣ ١٤٢٧/٣٣٦٩

رقم الإيداع: ١٤٢٧/٣٣٦٩

ردمك: ٩-٥٨-٨٩٠-٩٩٦٠

الطبعة الأولى

١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م



الإهداء

... إلى زوجتي المثابرة؛

١٧ عاماً من رحلة الإبحار

في معارج الفكر ومدارج البحث

... وإلى قرة العين؛

هند، نور، بسمة، محمد



المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	١١
المبحث الأول: إشكالية منهج ابن حزم في تأسيس نظرية الوجود	١٥
أولاً: رفض قياس الغائب على الشاهد	١٨
ثانياً: الجدل (التفنيد والتثبيت)	٢٤
- الشق الأول: التفنيد	٢٦
- الشق الثاني: التثبيت	٢٧
ثالثاً: توظيف التجارب المعملية	٣٠
رابعاً: واقعية الاستدلال	٣٢
خامساً: اليقينيات البرهانية مقدمة ضرورية لتأسيس نظرية الوجود	٣٣
سادساً: الإفادة من الفلسفة	٣٦
سابعاً: المساوقة بين العقل والنقل	٤٣
- ظاهرية ابن حزم	٤٦
- نظّامية ابن حزم	٥٠
- حنبلية ابن حزم	٥٤

الموضـــوع	الصفحة

المبحث الثاني: النسق المعرفي لنظرية الوجود لدى ابن حزم	٦٣
المطلب الأول: مبادئ الوجود	٦٩
أولاً: القدم والحدوث	٧٢
ثانياً: الوجود والعدم	٨٢
ثالثاً: العلة والمعلول	٩٣
المطلب الثاني: ظواهر الوجود	١١٢
أولاً: الأعراض	١١٣
ثانياً: الحركة والسكون	١٢٦
ثالثاً: الخلاء والملاء	١٣٥
رابعاً: المداخلة والمجاورة والكمون	١٣٨
خامساً: الألوان	١٤٣
المطلب الثالث: حقائق الوجود	١٥٠
أولاً: الجوهر	١٥٠
ثانياً: النفس	١٦٥
ثالثاً: العقل	١٧٣

الموضـــــوع	الصفحة
خاتمة البحث	١٧٩
المصادر والمراجع	١٨١
الكشافات العامة	١٩٥

المقـدمـة

على الرغم من تعدُّد طروحات الباحثين ودراساتهم عن ابن حزم فإن أياً من هذه الدراسات لم تُعْنَ بمبحث الطبيعيات أو نظرية الوجود لدى ابن حزم[1]، ربما لأن هذه المباحث من لطائف الدرس الفلسفي الذي لايعدُّ من مظان مجالات اهتمام ابن حزم أو من شواغل الظاهرية، أو لأنها تمثل جزئية دقيقة لا تتبين إلا بعد فيض من البحوث والدراسات التفصيلية لنتاج ابن حزم، وذلك نوع من العناية المنقوصة بنتاج الفكر الإسلامي بالأندلس، تلك العناية المنقوصة التي شكاها ابن حزم نفسه وسجلها شعراً بقوله:

أنا الشمس في جو العلوم منيرة ... ولكــنَّ عَيْبِــي أنَّ مَطْلَعِي الغـربُ

ولو أنني من جانب الشرق طالعٌ ... لجدَّ على ما ضَاعَ من ذِكْرِي النَّهبُ

وأهمية البحث في نظرية الوجود لدى ابن حزم كامنة في البوح بما تنطوي عليه لبنات النسق الحزمي، وأصوله التي تحكم خطابه، وموجهاته التي تحدد مسالكه، ومعالمه التي تمنحه سماته الخاصة به، إذ من خلال بحث هذه النظرية لديه تتعانق الأبستمولوجيا مع الإيديولوجيا فتتكشف المفاهيم الأساسية التي يرتكز عليها النسق الحزمي، وتنبثق مبادئ التفكير، وتتجلى نظراته النقدية وتصوراته النظرية لحقائق الكون والوجود.

كما أن البحث في نظرية الوجود لدى ابن حزم، وهي من دقائق المباحث

---

(١) راجع كتاب الشيخ ابن عقيل الظاهري (ابن حزم خلال ألف عام) في الببليوجرافيا العملاقة التي تتبَّع فيها ما كتب حول ابن حزم طوال ألف عام تمتد حتى القرن الخامس عشر الهجري. صدرت في أربعة أجزاء، بيروت، طبع دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

الفلسفية ولطائف البحوث الكلامية، يضع إلى حد بعيد في مرمى النقد مقولة: مخاصمة أهل الظاهر بظاهريتهم للعقل ونزع قدرته على التقرير أو استنباط الأحكام، وانسحاب الفكر والتفكير لديهم مفسحاً المجال للنص ومشيداً جداراً من رجعية الجمود والتزمت والتفكير الأعمى.

فقيام نظرية للوجود، أو تأسيس معرفة بالطبيعيات تبحث في مقرراتها وسننها وقوانينها، لا يتأتى دون معرفة عقلية يعود بعضها إلى الحس وبعضها الآخر إلى الفكر المتقولب في صورة مبادئ عقلية بدهية فطرية.

فإن أُضيف إلى نظريته في الوجود تصانيفه ذات الطابع الفلسفي؛ مثل: رسالته في الرد على الكندي الفيلسوف، ورسالته في مراتب العلوم وأصنافها، وكتابه التقريب لحد المنطق، وردوده في الفصل على الدهرية والسوفسطائية وبعض الفلاسفة مثل أبي زكريا الرازي الطبيب، لاستقام للعيان طيف فلسفي لامع، وبناء معرفي عقلي متكامل الجوانب، وليس فقط مجرد دراسة للفلسفة أو نقد لها، وإن ظل الطابع النقدي الجدلي هو المميز لهذا النسق والبناء المعرفي الحزمي، لكنه النقد الجدلي الذي يعكس منهجية النسق الحزمي وإشكاليته الأساسية، وهذه المنهجية وإن لم تتطابق مع أنماط التفكير الفلسفي الصرف إلا أنها منهجية تعبر عن رؤية أخرى متكاملة تلتمس إجابات مغايرة عن إشكالات الفلسفة الثلاثة: ما الله؟ ما العالم؟ ما الإنسان؟.

ولا تقتصر أهمية البحث في نظرية الوجود عند ابن حزم على تقاطعها مع محاولات الفلاسفة وإشكالات الفلسفة فحسب، وإنما تتقاطع كذلك مع مناهج المتكلمين وتصوراتهم حول بعض مسائل الطبيعة والوجود التي وظفوها لتثبيت دعائم مذاهبهم، فيغدو البحث في نظرية الوجود لديه بحثاً في نقد المذاهب الكلامية ومناهجها التلفيقية أيضاً.

وبذلك تكون إشكالية المنهج الحزمي ليست هي المدخل الضروري لبحث

نظريته في الوجود فحسب، بل هي الموجِّه الرئيس لمفاهيم ابن حزم وتصوراته لمفردات الوجود وطبيعته تأصيلاً أو رداً، كما أنها تتضمن الجواب عن التساؤل حول أهلية منهج ابن حزم الظاهري لتأسيس نظرية في الوجود.

لذلك جاء تناول الموضوع من خلال محورين:

المحور الأول: إشكالية المنهج، والمحور الثاني: النسق المعرفي.

وذلك في مبحثين وخاتمة:

المبحث الأول: إشكالية منهج ابن حزم في تأسيس نظرية الوجود

استهدف بيان الأصول والقواعد المنهجية التي اعتمد عليها ابن حزم في صياغة نظرية الوجود، ومن خلال ذلك البيان حاول فض الاشتباك في الجدل الدائر حول أهلية المنهج الحزمي لتأسيس نظرية في الوجود، كما يسعى إلى رفع الالتباس حول مسألة التأثير والتأثر المنهجي بين ابن حزم وغيره من مفكِّري الإسلام التي اشتط فيها البعض ليجعل من ابن حزم بداية لنهج ونسق منبت الأصول، وذهب آخرون إلى أنه تكرار لظواهر معرفية ومنهجية سابقة.

المبحث الثاني: النسق المعرفي لنظرية الوجود لدى ابن حزم

بسط التصور الحزمي لقضايا الوجود ومبادئه وحقائقه وظواهره ومفرداته، مع إبراز أدلة ابن حزم وبراهينه على صحة مرئياته، إلى جانب تفنيداته للرؤى والتصورات الأخرى من خلال جدله الوجودي مع المخالفين.

أما الخاتمة فخُصصت لاستعراض خلاصة البحث، وما رجح لدى الباحث من خلال الدراسة، وما يمكن أن تكون الدراسة قد كشفت عنه من نتائج، وأُلحق بذلك ثبت للمصادر والمراجع وفهرس لموضوعات البحث.

ولأجل إنجاز محاولة استخلاص نظرية الوجود لدى ابن حزم، والمنهج الذي بُنيت على أساسه وقُدَّت من أصوله وتفتَّقت عن عناصره، بدت ضرورة توظيف المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي؛ لاستقراء كامل مقالات ابن حزم

التأصيلية والجدلية في مبحث الوجود؛ لاستنباط القواعد والقوالب المنهجية التي صيغت على دعائمها نظريته في الوجود، وإبراز النسق المعرفي الذي تجلّت النظرية في إطاره.

وقد روعي في توظيف منهجية البحث عدم الاقتصار على مجرد التقاط صور لمعالجات ابن حزم لقضايا النظرية، بل كان الحرص بالغاً أن تكون الصور أساساً - فحسب - للدراسة والفحص والتحليل والاستقراء والمقارنة كلما دعت الضرورة، أيضاً احتُرز من البدء بافتراض صحة مبدأ أو أطروحة ما ثم البحث عن الشواهد والبراهين المؤيدة، مما قد يُضطر معه إلى التعسف في التأويل وليّ الأعناق، ومخالفة المقاصد الصحيحة.

كذلك تم تحاشي خطيئة استنفاد الجهد بالبحث في الجزئيات والوقوف عند حدودها، مما يتعذر معه استيعاب منهج ابن حزم وأبعاد النسق المعرفي لنظريته في الوجود، ويجرُّ في أعقابه الكثير من الحيرة وسوء التقدير، ومن ثمّ يقود إلى أخطاء غير مغفورة، كما أن ابن حزم أجدر بتحاشيها.

والله أسأل أن يكون قد ألهمني الصواب والموضوعية في التناول والمعالجة، وأسأله تعالى أن يكون من وراء القصد، وأن يعلمنا ما جهلنا، وينفعنا بما قد نكون علمنا، فله الحمد والمنة في البدء والختام.

دكتور

عبد الراضي محمد عبد المحسن

المبحث الأول

إشكالية منهج ابن حزم

في تأسيس نظرية الوجود

المنهج عند ابن حزم قارب نجاة في خِضَمٍّ بحر لجي تتلاطمه الأمواج العاتية، وهو قنص ثمين يرومه كل باحث يَلِجُ يمَّ ابن حزم العلمي الزاخر، إذ لا استواء آمن على مرافئه دون قارب منهجه.

لذلك لا يكاد أحد من دارسي ابن حزم قد أقدم عليه دون أن يكون قد أدلى دلوه في مسألة المنهج، وربما يكون ذلك أحد الأسباب التي جعلت من المنهج الحزمي إشكالية عند محاولة استخلاص نظريته في الوجود، بسبب اختلاف توجيهات الباحثين وتصنيفاتهم لمنهج ابن حزم.

فالباحث وراء النسق المعرفي لنظرية الوجود عند ابن حزم - الذي يُحكم ويتحكم بمسألة المنهج - يرتهن نجاح محاولته بتقديم جواب شافٍ عن النهج الذي سلكه ابن حزم في بحثه مسائل الوجود، وعن مدى أصالة هذا المنهج، وقدرته على سبر أغوار دقائق مباحث الوجود واستكناه عناصره ومفرداته؛ لاستخلاص وتأطير وبناء نظرية في الوجود.

إذْ بين المنهجية والمعرفية وصل وفصل كما يقول البلاغيون، وعموم وخصوص كما يقول المناطقة، فالمعرفية تتوقف على المنهجية، والمنهجية تأخذ شكلها العملي في إطار المعرفية؛ لأن المعرفية بوصفها نشاطاً ذهنياً واسعاً شاملاً لسائر عمليات النقد والتحليل والتفكيك وموظِّفاً لسائر العناصر والمعطيات والعلاقات المتوافرة في الوسط المعرفي لأجل اكتشاف الإشكاليات الفكرية وإعادة تركيبها بما يسمح بتقديم الحلول أو بصياغة جديدة للتصورات، فإن ذلك كله يتم وفقاً لقوانين المنهجية وضوابطها؛ مما يجعل المنهجية ليست فقط محدداً لطرق إنتاج الأفكار وتوليدها واختبارها، بل هي إلى جانب ذلك ناظم للمفاهيم والنظريات، وصائغ للتساؤلات، وطارح للفرضيات والجدليات.

فهل سلك ابن حزم منهج المتكلمين في مبحث الوجود؟ أم تابع الفلاسفة في طريقة معالجتهم للطبيعيات؟ أم كان فقيهاً ظاهرياً وقَّافاً عند حدود النص وظواهر دلالاته كما بيّنها سياق الاستعمال اللغوي لدى العرب؟ أم نَهَجَ نَهْج المحدِّثين وفق الدرب الذي سلكه الإمام أحمد بن حنبل؟ أم أن ابن حزم قد قدَّ نظريته في الوجود مستنداً إلى منهاجية خاصة به خالف فيها أو وافق بعض هذه المناهج أو كلها في قليل أو كثير من أسسها؟

وللإجابة عن هذا السؤال البسيط في صياغته المتشابك في محتواه؛ لما يقتضيه من التطرق إلى منهجه العام وإلى مسألة التأثير والتأثر بينه وبين غيره من طوائف مفكِّري الإسلام وممن سواهم، لا بد من استخلاص الأسس والأطر المنهجية التي أقام عليها ابن حزم ومن خلالها نظريته في الوجود، ثم بَسْط تلك الأسس كلٍّ على حدة ومعالجة ما يتعلق بها من قضايا منهجه العام ومسائل التأثير والتأثر.

وتتمثل هذه الأسس والأطر المنهجية الحاكمة لصياغة نظرية الوجود لدى ابن حزم فيما يأتي:

أولاً: رفض قياس الغائب على الشاهد

رفض ابن حزم قياس الغائب على الشاهد في إطار ظاهريته التي ترفض القياس في الشرائع، معللاً ذلك بقوله: «من المقلوب قياس أمور خالقنا على قياس أنفسنا فنخرُّ ولا نشعر، وإنما منع الإضافة عدم المشاكلة»[1].

وهو يجعل من قياس الغائب على الشاهد سبباً في ضلال الكندي لأخذه به حتى بعد إدراكه عدم المشاكلة، قائلاً: «وإنما هلك المسكين لأنه بعد أن نفى عن الخالق شبه المخلوق في شيء من صفاته جعل يطلب خالقه بما يتمثل

(١) ابن حزم، رسالة الرد على الكندي الفيلسوف (٣٨٩/٤) ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس. ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م.

لعقله لطلب المخلوق سواء سواء، ولو لم يعرف إذا بلغ الحد الذي وقفت الغايات إليه كيف ينفذ إلى إيجاب وجود الخالق بما يخالف وجود المخلوق، وأراد أن يسلك فيها سبيلاً واحداً بعد أن أوجب في مبادئ كلامه أن سبيل وجودهما مختلف»[1].

وذلك القياس الخاطئ يوقع صاحبه في مشابهة النصارى والدهرية والديصائية والمجوس، كلها بإيجابها مائية الإضافة، وعدم إدراكها انتفاء إمكانية مائية الإضافة بين الخالق والمخلوق[2].

وربما تكون جدلية ابن حزم وسجاله ضد المتكلمين والفلاسفة هي التي أملت عليه هذا الأساس المنهجي الذي اعتمده المتكلمون ضمن أطرهم المذهبية.

ويقوم رده لهذا الأصل المنهجي في تقرير نظرية الوجود على دعامتين[3]:

أولاهما: عدم صحة بنية الدليل؛ لأنه عبارة عن قياس شاهد على غائب، والشاهد في العقل ليس غائباً، بل هو شاهد في العقل كشهود ما أدرك بالحواس لا فرق بين الشهودين، ولا فضل لما يشاهد بالحواس على ما هو شاهد في العقل؛ لأن الحواس موصلة إلى النفس، والنفس إنما يصح حكمها بالمحسوسات إذا صح عقلها من الآفات، فالأعمى المولود أكمه موقن بأن الألوان موجودة كإيقان المبصر لها ولا فرق، وإنما افترقا في كيفية الألوان فقط لا في يقين العلم بذلك.

---

(١) ابن حزم، رسالة الرد على الكندي الفيلسوف (٣٨٩/٤) ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس. ط٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧م، ص٣٨٥.

(٢) السابق، ص٣٧٩، ٣٨٠.

(٣) ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، ص١٦٦-١٧٠، تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار مكتبة الحياة، د. ت.

الثانية: قياس الغائب على الشاهد يصح به إبطال المتساوي في الحكم لا إثباته، فالعقل يجد أشياء مستوية في صفات ما وهي مختلفة الأحكام فلا يشك في اختلافها، بل المعرفة باختلافها علم ضروري، وذلك مثل النار هي مضيئة وحمراء وحارة، ولكن ليس كل مضيء أو أحمر أو حار حارقاً، فالمرايا تكون مضيئة، والدم يكون أحمر، والحمى تكون حارة، ولكن جميع ذلك لا يحرق.

والحقيقة أن رفض ابن حزم للاستدلال بالشاهد على الغائب استناداً إلى هاتين الدعامتين فقط ليس بالأساس المنهجي المتين؛ فالمعاينة الحسية أمضى في الاستدلال من الشهود العقلي، لذلك طلبها إبراهيم عليه السلام مع شدة إيمانه ويقينه بقدرة الله على إحياء الموتى، قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾ [البقرة: ٢٦٠].

وسألها موسى عليه السلام مع أن الله تعالى شاهد لديه عقلاً وسمعاً ووجداناً، قال تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

كما أن ابن حزم نفسه أثبت الفضل للمعاينة على الشهود العقلي والروحي قائلاً[(١)]:

لئن اصبحتُ مرتحلاً بشخصي ... فروحي عندكم أبداً مقيم

ولكن للعَيَان لطيف معنى ... له سأل المعاينة الكريم

وإذا كان قياس الغائب على الشاهد يصح به لديه إبطال المتساوي في الحكم على رغم عدم المشاكلة التي جعلها ابن حزم علة رفض القياس فإنه يصح به كذلك إثبات المتساوي في الحكم على رغم عدم المشاكلة ولا فرق.

---

(١) ابن عقيل الظاهري، ابن حزم خلال ألف عام (٢/٣٤، ٤١، ٢٧٣، ٣/٧٧).

وإذا كان رد قياس الغائب على الشاهد هو الخصوصية والتفرد المطلق الذي خلعه سالم يفوت على منهجية ابن حزم في مواجهة منهج المتكلمين بدعامته بقياس الغائب على الشاهد(١) فإن تلك المحاولة تأتي في إطار اتجاه قديم معاصر يختزل آثام التخلف العلمي للعالم الإسلامي في خطيئة المنهج الكلامي وأوزاره، مع الاختلاف البين في الدوافع والرؤى التي كانت وراء هذا الاتجاه(٢).

ففي القديم رفض الفقهاء وأهل الحديث علم الكلام؛ إنكاراً للباطل الذي يتضمنه من اجتراء على تأويل النص المقدس أو نبذٍ له أو تقديم لأدلة العقول المختلفة على أدلة الشرع القطعية، إلى جانب إقحام اصطلاحات ومفاهيم اليونان وتصوراتهم على معطيات الوحي الإلهي؛ مما أوقع المتكلمين في الانحراف العقدي.

أما الفلاسفة فقد رفضوا الكلام بسبب طبيعته البيانية الخطابية وابتعاده عن المسالك البرهانية؛مما جعل أدلته لا شرعية ولا عقلية.

---

(١) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م، ص٤٣٣، ٤٣٥.

(٢) راجع في حجج المعاصرين الرافضين علم الكلام لافتقاده الموضوع والمنهج والفائدة:

- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، بيروت، (١/١٢٥ - ١٣٢)، ١٩٨٨م، دار التنوير.
- عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، ص٢٦-٣٠، القاهرة، دار المعارف، ط الخامسة، ١٩٨٣م.
- محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، مكتبة الأنجلو المصرية، ط الثانية، ص٣-١٢٦. وراجع تأريخاً للاتجاه الرافض لعلم الكلام في الماضي وأدلته مع الرد عليها لدى: حسن الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، كراتشي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٢٩-٤٢.

وفي الحاضر رفض المشرقيون علم الكلام من باب نقد الذات بحثاً عن تجديد المذاهب الفكرية وبلورة طريق إلى ثورة معرفية تمكن الأمة من اللحاق بركب الحضارة وقطار التطور الذي انطلق بعيداً عن مرافئها.

أما المغاربة فقد رفضوا الكلام استجابة للحظة أيديولوجية تعانق فيها الأبستمولوجي مع السياسي مع الجغرافي لأجل إثبات خصوصية فكرية لجغرافيا إقليمية تحسب أنها رهن الإهمال والإغفال من جانب الجناح الشرقي للعالم الإسلامي الذي كان علم الكلام أحد أكبر أبناء نتاجه الفكري.

لكن التجرد العلمي يستوجب الوقوف بإمعان أمام تلك المحاولة حذراً من مغبة الانسياق اللاواعي وراء الرفض المطلق أو القبول التام لها.

فعلم الكلام قد نشأ لأجل الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية[١]، إلا أنه تعرض بفعل التدخل الخارجي والشطط العقلي للخروج به عن مقصده إلى ساحة الخلافات والخصومات بين الفرق، وإلى بحث المشكلات الزائفة، فغدا ضرباً من الترف العقلي واللجاجة الفكرية والاضطراب العقدي والتجريد النظري؛ مما جعله محلاً للرفض والذم من أكثر الطوائف الإسلامية.

ولكن لأنه كان استجابة لظروف التحدي الحضاري فقد جاء واقعي النشأة والمنهج في مراحله الأولى[٢]. لذلك كان المنهج الكلامي في بداياته مثل حجر أُلقي في بحيرة فانداحت بفعله دوائر متصلة الحلقات يشغل هو مركز التأثير والإشعاع فيها.

فالمنهج العلمي - كما يقول جلال موسى - «كان قد تكوَّن في دوائر المتكلمين والأصوليين قبل أن ينتقل إلى العلماء التطبيقين، فعلى أيدي هؤلاء

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، د. ت، ص٤٠٠.

(٢) عبدالمجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م، ص٩٨، ٩٩، ١٤٦-١٤٨.

العلماء انتقل من مرحلة النظر إلى التطبيق»[١]. ويمكن تأكيد ذلك من خلال مراجعة الاصطلاحات العلمية المنهجية المقتبسة من المتكلمين لدى كل من ابن الهيثم في البصريات، والرازي وابن سينا في الطب، وكذلك اصطلاحات الصيادلة[٢].

كما انتقل منهج المتكلمين إلى النحاة الذين اقتبسوا كثيراً من المفاهيم والمسائل النظرية وطرق النقاش والجدل والتعليل من المتكلمين؛ مما جعلهم يلتمسون لقضايا الخطاب الكلامي تطبيقات في مجال النحو[٣].

بل إن المنهج الكلامي هو الذي انطلق منه الفلاسفة، وبخاصة الكندي أول فلاسفة الإسلام الذي لا يخفى على من يتأمل مسيرته الفكرية أنه متكلم نزع إلى التفلسف، وأنه حاول بإخلاص التوفيق بين آرائه الاعتزالية وأفكاره المشائية، وعلى رغم تأثره بالأفلاطونية المحدثة فإن مشائيته ربما كانت أصفى ممن جاؤوا بعده من الفلاسفة باستثناء ابن رشد، ولعل الفضل يرجع في ذلك إلى اعتزاليته[٤].

فالفلسفة هي الامتداد الطبيعي للكلام، والكلام هو الأصل والأساس للفلسفة، وخصوصاً في الطبيعيات[٥]، فالكندي قد عبر من برزخه الاعتزالي الذي كان يسبح فيه بين فاعلية العلية والخلق من العدم إلى أول صياغة فلسفية لتصور إسلامي للكون الطبيعي تتمثل في فئة من المفاهيم والحدود

(١) جلال موسى، منهج البحث العلمي عند العرب، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢م، ص٢٧٥.

(٢) السابق.

(٣) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤م، ص١٢٥.

(٤) حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص١٧، ١٨.

(٥) يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨م، ص١٨، ١٤٨.

والمقولات والرسوم انتظمت في هيكل متكامل من أجل البرهنة على خلق العالم من العدم[1].

وهذا الأثر المنهجي الكلامي في فلسفة الكندي قد امتد بدوره إلى ابن حزم؛ لأن الكندي كان بوابته التي ولج منها إلى الفكر الفلسفي كما سيأتي لاحقاً.

ولا تقتصر المؤثرات الكلامية في نظرية الوجود لدى ابن حزم على ما انتقل إليه عبر بوابة الكندي الفلسفية، بل تتجاوز ذلك إلى الغاية الدفاعية[2] من وراء تعرضه لنظرية الوجود، وكذلك خدمة مبحث الوجود بشكل عام للإلهيات[3]، إلى جانب الإطار الجدلي الذي قدمت من خلاله النظرية، وهو موضوع الصفحات القادمة.

ثانياً: الجدل (التفنيد والتثبيت)

الجدل هو أحد الأطر الأساسية التي أقرَّها القرآن الكريم لبيان أصول الدعوة وإقرار تصوراتها كما أخبر الله تعالى في قوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

وقد كان الجدل الحزمي الإشكالية الأساسية في نسقه العام وفي منهاجيته الخاصة لتأصيل وتأطير نظرية الوجود، بل كان الجدل على ما يبدو من تناوله نظرية الوجود في الفصل هو الدافع الرئيس وراء دراسة الطبيعيات

(١) يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٨م، ص١١٥، ١١٦.

(٢) راجع في الطابع الدفاعي لعلم الكلام:
- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٩٥-٩٨).
- عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص٩٨-١٠٢.

(٣) راجع في خدمة مبحث الوجود لدى المتكلمين للإلهيات وكونه سلماً ومدخلاً لها:
- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٣٩٨-٤٠١).
- يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، ص٧٦، ٧٧.

من خلال نظريته في الوجود[1].

وقد كانت جدلية ابن حزم وسجاليته ذات شقين:

أولهما: جدلية منهجية تستهدف تقويماً لمسالك المتكلمين والفلاسفة؛ مثل الكندي، في بناء تصوراتهم حول طبيعة الوجود وقضاياه وظواهره؛ إذ تبنّى أولئك مسلكاً قوامه قياس الغائب على الشاهد بقياس قضية تخصّ أمراً ما ورائياً على قضية تخص أمراً مرئياً، ثم تُعطى الأولى حكم الثانية لجامع بينهما يُعتقد أنه لا يتغير مع تغايرهما كالعلة والحقيقة والشرط[2].

كما أن كلا الفريقين قد بدأ بحوثه بالاستدلالات الفلسفية والمقدمات المنطقية مقدِّماً إياها على منطوق النصوص الشرعية، ومغلِّباً جانبها عند وقوع التعارض بينهما أو توهمه؛ ذلك المسلك الذي بلغ منتهاه على يد الرازي واسطة العقد بين الفلسفة والكلام[3].

وقد رفض ابن حزم هذه الآليات الفلسفية والكلامية سواء في مجال التأطير والتأصيل أو الاستدلال، فأبطل القياس ليس في مجال العقائد فحسب كما مَرَّ آنفاً، بل في مجال الفروع كذلك، ووضع لذلك رسالة مستقلة بعنوان: (ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل)[4].

ويمكن القول: إن هذا التماس والاشتراك المنهجي بين المتكلمين والفلاسفة قد جعل سجال ابن حزم بشقيه المنهجي والمعرفي موجّهاً بشكل أساسي

---

(١) سوف يكون هذا الرأي محل بحث ومناقشة في مقدمة المبحث الثاني إن شاء الله.

(٢) عبد المجيد النجار، مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ص١١٢، ١١٣.

(٣) أحمد صبحي، في علم الكلام، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٩٢م، (٢/٢٧٨-٢٨١).

(٤) ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، دون بيانات.

وحصري ضد الفلاسفة والمتكلمين وتصوراتهم حول نظرية الوجود.

الثاني: جدلية معرفية تستهدف إعادة بناء وتركيب نظرية الوجود وفق النسق الحزمي ذي الإطار المرجعي غير الكلامي وغير الفلسفي، وذي المرجعية المعرفية المستمدة من دلالات النص الشرعي الظاهرة والقادرة على إنتاج المعارف الضرورية والمناهج البناءة اللازمة لتشييد الحضارات والثقافات الكونية.

فبدأ في كل مسألة من مسائل نظرية الوجود التي عرض لها بتفنيد وإبطال ما لا يراه صحيحاً من طروحات الفلاسفة والمتكلمين، ثم يردف ذلك بالبرهنة على صحة رؤيته وتصوره. ومن ثَمَّ بدت طريقته في تأسيس نظرية الوجود ذات شقين مثل طريقة سقراط في التهكم والتوليد، ولكنها لدى ابن حزم (التفنيد والتثبيت).

الشق الأول: التفنيد

وفيه يقوم ابن حزم بتفنيد حجج الخصوم وتصوراتهم معتمداً في ذلك على آليات نقد النصوص والحجج بما تتضمنه من وجوه بطلان ذاتية داخلية[1]، ومستعيناً كذلك بأدوات المنطق الأرسطي ومباحثه التي يعرف المرء بها: ما البرهان؟ وما الشغب؟ وكيف التحفُّظ مما يُظن أنه برهان وليس ببرهان؟ فبهذا العلم يقف الباحث على الحقائق كلها وغيرها من الأباطيل تمييزاً لا يبقى معه ريب[2].

فالمنطق لدى ابن حزم مثل آلة البناء إن لم يصرف في هذه الأغراض فلا فائدة منه ولا منفعة له، كآلة البناء التي لا تستعمل في البنيان[3].

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص١٦٠.

(٢) ابن حزم، رسالة مراتب العلوم (٧٢/٤) ضمن رسائل ابن حزم.

(٣) السابق (٨٩/٤).

وقد اهتم ابن حزم بهذا الشق اهتماماً بالغاً، وحشد له طاقاته، وتكلف له المزيد من الجهد والعناية حتى يبطل ويزيّف دعاوى ومزاعم المخالف وإن كان ظهور بطلانها واضحاً؛ كي يزيل من النفس أية عوالق تحول دون قبول الحق وتلقّي ما يورده ويحققه من مسائل الطبيعيات، يقول: «ونحن نتكلف بيان هذا التخليط الذي أتوا به وإن كان مكتفياً بسماعه، ولكن التزيد من إبطال الباطل ما أمكن حسن»[1].

وقد اضطره ذلك إلى الإطالة والتطويل في نقد المسائل، فأفرد عشرات الصفحات لإبطال آراء المخالفين.

الشق الثاني: التثبيت

يعمد ابن حزم في هذا الشق إلى تثبيت رؤيته الحزمية ذات المرجعية الخاصة بالفقهاء وأهل الحديث، مبرهناً على صحتها بكل ما توفر لديه من ظواهر النصوص الشرعية إلى جانب ما صح لديه من معطيات العلوم الأخرى، ومنها الفلسفة والمنطق. يقول ابن حزم بعد تعيينه مراتب العلوم الضرورية للإنسان: «فيلزم المرء أن ينظر -إذا أحكم ما ذكرنا- أن يطلب البرهان من العلوم الضرورية التي ذكرنا على: هل العالم مُحْدَث أو لم يزل؟ فإذا حصل له أنه مُحْدَث، وذلك قائم في إحصاء العدد لأزمانه وعدد أشخاصه وأنواعه، نظر هل له محدث أو لا محدث له، فإذا حصل له أنه مُحدث لم يزل، وهذا قائم من باب الفضائل في حدود المنطق، نظر هل المحدث واحد أو أكثر من واحد، فإذا حصل له أنه واحد، وهذا قائم من باب الإحصاء المذكور في العدد، نظر هل النبوة ممكنة أو واجبة أو ممتنعة، فإذا حصل له أنها ممكنة بالقوة بما يوجبه أن المحدث للعالم مختار لا يعجز عن شيء، ثم إذا حصل له أنه قد وجدت

---

(١) ابن حزم، الفصل، تعليق أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م، (٢٢٨/٣).

بالأخبار الضرورية، نظر في النبوات التي افترقت عليها الملل، فإذا حصل له أن كل ما يثبت به نبوة واحد منهم فواجب أن تثبت بمثله نبوة من نقل عنه مثل الذي نقل عن غيره منهم......... وقف عند ذلك وسلم الأمر إلى من صحت له البراهين بنبوته»(1).

ويمكن القول: إن كتاب الفصل قد جاء تطبيقاً عملياً مثالياً لهذا الأصل المنهجي (التفنيد والتثبيت)، ولذلك التسلسل المنهجي لمراحل الاستدلال بالانتقال من قضايا الوجود إلى الإقرار بنبوة محمد ﷺ؛ إذ قسّم ابن حزم الفصل إلى الأقسام الآتية:

١- الكلام على السوفسطائية مبطلي الحقائق، وهدفه إثبات حقائق والإقرار بوجودها للانطلاق منها إلى التسليم بالألوهية والنبوة.

٢- من قال بأن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له مع عرض شبهاتهم ثم نقضها واحدة واحدة، ثم البرهنة الضرورية على إثبات حدوث العالم.

٣- الكلام على من قال بأزلية العالم مع إثبات فاعل أزلي.

٤- الكلام على من أثبت أكثر من خالق، وإبطال قوله، ثم الكلام على من أنكر النبوة عامة والملائكة، وعلى من أنكر بعض النبوات دون بعض مع بيان ما في كتبهم من تبديل وتحريف.

٥- الفرق الإسلامية، ويتضمن هذا القسم معتقد المسلمين في التوحيد وطرق إثبات نبوة محمد ﷺ بالبراهين الضرورية.

أما مسألة حدوث العالم فهي كذلك تطبيق مثالي لطريقة التفنيد والتثبيت على مستوى مفردات نظرية الوجود؛ إذ عالجها على النحو الآتي(2):

---

(1) ابن حزم، رسالة مراتب العلوم (٤/٧٣-٧٤).

(2) ابن حزم، الفصل (١/١٩-٣٦)، الأصول والفروع، تحقيق عاطف العراقي وسهير فضل الله أبو وافية وإبراهيم هلال، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٨م، ص٣٣٠-٣٤٦.

١- عرض الاعتراضات الخمسة على حدوث العالم.

٢- تفنيد الاعتراضات الخمسة على حدوث العالم.

٣- إيراد البراهين الضرورية على إثبات حدوث العالم.

٤- إيراد أدلة أخرى على حدوث العالم.

ولا ينبغي تجاوز هذا الإطار المنهجي لدى ابن حزم دون الوقوف على ما قد يبدو تعارضاً منهجياً من جهة اعتداده بالفلسفة ثم جدله ضد بعض أشخاصها وبعض طروحاتها، بينما الأمر خلاف ذلك؛ إذ إن جدليات ابن حزم ضد الفلاسفة والمتكلمين ليست من باب الخصومة أو العداء والمكابرة لمذهب بعينه، بل إنها تُدرج ضمن ما يمكن تصنيفه بموقف داخل الفلسفة والكلام من جانب محب للحق وباحث عن الحقيقة أياً كانت؛ لذلك صاغ ابن حزم جدلياته في قالب جعل منها -كما يقول زكريا إبراهيم- «جهداً عقلياً شاقاً يستلزم اتباع منهج خاص، ويتطلب التجرد عن الأهواء، ويقتضي الإخلاص لوجه الحق، فكان بذلك العدو الأكبر للسفسطة، والخصم الأول لشتى ضروب الزيف الفكري، والناطق الأسمى باسم العقل والمنطق والبحث النزيه الموضوعي»[1].

لهذا فإن التجرد هو السمت الغالب على جدليات ابن حزم في ثنايا تأصيله وتأطيره نظرية الوجود، فطريقه طريق الباحث عن الحق لا طريق التعصب والهوى والمعاندة التي لأجلها وصفت المذاهب الكلامية المختلفة بأنها (أهل الأهواء)، ووصف تاريخ الفرق الكلامية بأنه تاريخ (الهوى) الذي يقود إلى الضلالة[2]. فلم يمنعه ظفره وظهوره في إحدى مناظراته عندما استبان له الحق إلى جانب خصمه أن يعود إليه ويعلمه بصحة رأيه وخطأ

(١) زكريا إبراهيم، ابن حزم الأندلسي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م، ص١٤٩.

(٢) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١٠١/١).

رأي ابن حزم[1]؛ نزولاً على ما قرره في أدب الجدل والمناظرة للمتناظرين: «ولا تقنع بغفلة خصمك، بل انظر في كل ما يمكن أن يصح به قوله، فإن وجدت حقاً ببرهان فارجع إليه ولا تتردد، ولا ترْضَ لنفسك ببقاء ساعة آيباً من قبول الحق»[2].

ولكن الغريب أن ابن حزم لا يجعل من التجرد والموضوعية في الجدال واحدة من آداب الجدل والمناظرة فحسب، بل يرقي بها إلى واحدة من ضرورات المعرفة في المنهج العلمي الحديث؛ إذ يجعلها شرطاً للإدراك الصحيح قائلاً:

«واعلم أنه لا يدرك الأشياء على حقائقها إلا من جرد نفسه عن الأهواء كلها، ونظر في الآراء كلها نظراً واحداً مستوياً لا يميل إلى شيء منها، وفتش أخلاق نفسه بعقله تفتيشاً لا يترك فيها من الهوى والتقليد شيئاً ألبتة، ثم سلك بعقله الطريق التي وصفنا في هذا الديوان، فإنه من فعل ما قلنا فضمانٌ له إدراك الحقائق على وجوهها في كل مطلوب»[3].

إذن فقد بدأ ابن حزم جدلياته ضد المتكلمين والفلاسفة فقيهاً، لكنه لم ينتهِ متكلماً مجادلاً لنصرة مذهبه ولو على رفات الحق والحقيقة.

ثالثاً: توظيف التجارب المعملية

وظّف ابن حزم في بنائه لنظرية الوجود ما يمكن وصفه بالتجارب العملية المعملية، وإن لم تتم في المعمل أو المسبار بمعناه العلمي الحديث، ولكن تلك التجارب كانت تستند إلى الواقع العملي المتكرر والمشاهد ذي النتائج الثابتة والمؤكدة مثل التجارب العلمية الواقعة في المعمل الحديث.

فالتجربة لا تكون برهانية لديه إلا بتكرير الحال مراراً كثيرة جداً على

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص١٩٤.
(٢) السابق، ص١٩٣.
(٣) السابق، ص١٨١.

صفة واحدة لا تستحيل أبداً؛ مما تضطر معه النفس إلى الثقة بدوامها والإقرار بها كالاضطرار إلى الإقرار بأن الإنسان إن بقي تحت الماء ثلاث ساعات مات، وإن أدخل يده في النار احترق(١).

وتختلف هذه التجارب العملية لدى ابن حزم بحسب الكيفية التي تجرى بها، فهناك التجارب الطبيعية الواقعة بفعل الطبيعة دون تدخل البشر مثل ظاهرة المد والجزر الحادثين عند طلوع القمر واستوائه وأفوله وامتلائه ونقصانه، وكتأثير القمر في نمو بعض النباتات كالقرع والقثاء المسموع لنموها مع القمر صوت قوي، وكتأثير الشمس في عطش الحر وتجفيف الرطوبات(٢). ومثل ذلك أيضاً ترتيب صدور الصوت والضوء من ظاهرة البرق والرعد(٣).

وهناك التجارب الواقعية في خضم الحياة اليومية مثل ضرب القصَّار (مبيّض الثياب) بالثوب في الحجر، ومثل الهدم الذي يُرى الحدث فيه أولاً ثم بعد برهة يُسمع الصوت(٤).

وهناك التجارب التي كانت تتم كذلك عبر الآلات أو الأدوات المستعملة في الحياة اليومية، وبواسطتها برهن ابن حزم على عدم وجود الخلاء، وذلك مثل(٥):

١- الزق المنفوخ: وهو وعاء للشرب مصنوع من جلد مجزوز الشعر غير منتوف.

٢- الإناء المجوف المصوب في الماء.

٣- سارقة الماء: وهي إناء ضيق الرأس مثقوب ثقباً ضيقاً في أسفله يخرج منه

---

(١) ابن حزم، رسالة مراتب العلوم (٤/ ٧٠)، الفصل (٣/ ٢١٢).

(٢) ابن حزم، الفصل (٣/ ٢١١).

(٣) السابق.

(٤) السابق (٣/ ٢٤٤).

(٥) السابق (١/ ٤٧)، (٣/ ٢٥٠).

الماء إذا فُتح المدخل ويقف عن النزول إذا سُدَّ المدخل.

٤- الزراقة: وهي أنبوب من الزجاج أو نحوه أحد طرفيها واسع والآخر ضيّق، في جوفها عود يجذب السائل ثم يدفعه.

٥- البئر المحفورة.

٦- المحجمة: وهي أداة امتصاص الدم من الجسم في الحجامة.

٧- الآلة التي تدخل في إحليل من به أسر البول.

رابعاً: واقعية الاستدلال

وهو أصل منهجي يرتبط بالأصل السابق ويرجع إلى نزعة ابن حزم الحسية التجريبية في تأصيل نظرية الوجود.

وانطلاقاً من هذا الأصل يرفض ويرد أي استدلال أو احتجاج بما لا يمكن تشكُّله وتصوُّره في النفس، وذلك مثل الاحتجاج بأن الواحد الأول لا جوهر ولا عرض ولا جسم، ولا في زمان ولا في مكان، ولا حاملاً ولا محمولاً، أو تصور العرض معزولاً عن الجوهر[1]. ومثل دعوى القائلين بالخلاء الذي هو مكان لا متمكن فيه، وعند سؤالهم: هل له مبدأ متصل بصفحات الفلك العليا ومماس له أم لا مبدأ ولا مماسة؟ فإن قالوا: لا مماس ولا مباين، فهذا أمر لا يعقل بالحس ولا يتشكل في العقل[2].

ويعلل ابن حزم رفض الاحتجاج بما لا يتشكل في النفس بمخالفة ذلك مبدأ التجريب واختبار الأدلة؛ لأن المستدل بشيء من ذلك لو طلب منه تجربة دليله أو تجسيده واقعياً لما استطاع إلى ذلك سبيلاً، فيكون مثل الوطواط الذي يعشى عن درك الأشخاص الواضحة في شعاع الشمس[3].

---

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص١٩٢.

(٢) ابن حزم، الأصول والفروع، ص٣٥٠، ٣٥١.

(٣) ابن حزم، الرد على الكندي الفيلسوف (٣٦٥/٤).

خامساً: اليقينيات البرهانية مقدمة ضرورية لتأسيس نظرية الوجود

اليقينيات البرهانية لدى ابن حزم هي كل استدلال مرجعه إلى أوائل الحس والعقل، وقد اعتد بها فجعلها مقدمة ضرورية لتأسيس المعرفة الصحيحة ليس بمباحث الوجود فحسب، بل جعلها أساساً معرفياً لتقرير أصول الدين ومبادئ الشرائع؛ إذ لا يرى فارقاً في ضرورة البرهنة اليقينية بين المجالين. يقول مقرراً ذلك عقب شرحه طرق وأنواع البراهين في تقريبه لحد المنطق: «واعلم أنه لا فرق فيما تصح به الأحكام الشريعية وبين ما تصح به القضايا الطبيعية في مراتب البرهان الذي قدمنا، بل الخطأ في الشرائع أضر وأشد فساداً في الدنيا، وأردأ عاقبة في الأخرى، وأحق بالنظر فيه والاحتيال بتصحيحه، وأولى بترك المسامحة، وأحظى بتحري الصواب، وألاَّ يقدم فيها إلا على ما أوجبته مقدمات موجودة عن مثلها إلى أن تبلغ أوائل العقل والحس»[1].

وقد سمَّاها ابن حزم يقينيات لأنها لا تتطلب دليلاً أو برهنة على صحتها، بل كل الدلائل والبراهين تعود إليها وتستند إليها، وإن بعدت الأطراف وكثرت النتائج وتفرعت القرائن[2].

وتتقسم هذه اليقينيات لدى ابن حزم قسمين[3]:

أولهما: اليقينيات الفطرية

وهي التي عرفها الإنسان بفطرته وموجب خلقته المفضلة بالتمييز والتصرف والفرق بين المشاهدات، وليس بها زمن معروف بدأت فيه ولا وقت معلوم كانت أول الحدوث فيه، فهي فعل الله عز وجل في النفس وفي كل نفس مميزة غير ذات آفة، وهي نوعان:

---

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص١٧٢.

(٢) السابق، ص١٥٧، الفصل (١/١٦).

(٣) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص١٥٦، ١٥٧، الفصل (١/١٥-١٧).

الأول: بدهيات عقلية، مثل معرفة أن الكل أكثر من الجزء، وأن من لم يولد قبلك فليس أكبر منك، وأن نصْفَي العدد مساويان لجميعه، وأن الحق لا يكون في الشيء وضده، وأن الجسم الواحد لا يوجد في مكانين في وقت واحد.

الثاني: بدهيات حسية عرفها الإنسان بحسه المؤدي إلى التيقن بتوسُّط العقل؛ مثل معرفة أن النار حارة، والثلج بارد، والصبر مر، والتمر حلو، والثلج أبيض، والقار أسود، والحرير لين، وصوت الرعد أشد من صوت الدجاجة.

وثانيهما: يقينيات خبرية

وهي التي تحققت معرفتها بما صححه النقل عن المخبر تحقيق ضرورة، كالعلم بوجود مصر ومكة في الدنيا، ووجود موسى وعيسى وأرسطو وجالينوس، ومعرفة أن في الرأس دماغاً، وفي البطن مصراناً، وفي الجوف قلباً، وفي العروق دماً.

وهذه الأوائل الراجعة إلى العقل والحس هي طريق ابن حزم لمعرفة طبيعة الوجود، بل لمعرفة مبادئ الأحكام الشرعية كذلك. يقول ابن حزم: «وأما الثاني فهو الذي ذكرت لك آنفاً أنه يعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حددنا من أنها راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعد. وفي هذا القسم تدخل صفة العلم بالتوحيد، والربوبية، والأزلية، والاختراع، والنبوة، وما أتت به الشرائع والأحكام والعبادات على ما قدمنا في سائر كتبنا؛ لأنه إذا صح التوحيد، وصحت النبوة، وصح وجوب الائتمار لها، وصحت الأوامر والنواهي عن النبي ﷺ؛ وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها. وفي هذا القسم أيضاً يدخل الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة»[1].

---

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص١٥٨.

ولا شك أن نهج البرهنة اليقينية الذي جعله ابن حزم الفقيه الظاهري مقدمة ضرورية لتأسيس نظريته في الوجود قد استعاده ابن رشد واستلهمه ليجعل منه المحور الأساس لفلسفته؛ فلسفة اليقين والبرهان، التي جعلها مقابلاً لطريقة المتكلمين الجدلية ولطريقة العامة الخطابية.

والغريب أنه يكرر المفهوم نفسه الذي أورده ابن حزم للبرهان اليقيني[١]. بل جعل ابن رشد من ذلك النوع من الاستدلال معياراً للحقيقة وميزاناً منهجياً تقاس به الأدلة من حيث القرب والبعد من مرتبة البرهان[٢]. وهو الميزان المنهجي والمعيار نفسه الذي فرَّق به ابن حزم بين الحق والباطل بقوله: «فالحق برهاني: إما أول وإما منتج عن أول، وإما بقرب وإما ببعد، وما عدا هذين الطريقين فباطل»[٣]؛ إذ يمكن الحديث عن وحدة المنظور والمنهج النقدي لدى ابن حزم وابن رشد، بل ثمة وحدة في المواقف[٤].

ويمكن القول كذلك: إن هذا المعيار والميزان المنهجي سيمثل ركيزة أساسية في مناهج النقد العلمية الدقيقة التي أسهم بها ابن حزم في تأسيس علم مقارنة الأديان، وخصوصاً منهجي نقد النصوص والنقد التاريخي اللذين يظل

---

(١) راجع في مفهوم البرهان لدى ابن رشد:
- عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، دار المعارف، ١٩٨٠م، ص٤٧، ٤٨.
- عاطف العراقي، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف، ط الخامسة، ١٩٨٣م، ص٢٧.
- أحمد عبد المهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠١م، ص٣٥٢.

(٢) ابن رشد، تهافت التهافت (٨٦/١)، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

(٣) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص١٧٢.

(٤) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص٤٨٤.

تاريخ الفكر العلمي يدين بهما لابن حزم.

وقد كانت دراسة ابن حزم الفقيه للمنطق والعناية به، تلك العناية التي بلغت حد الرغبة في ترويجه بعد تنقيته وتهذيبه وتقريبه بألفاظ عربية سهلة، هي السبب وراء ذلك النهج العقلي الدقيق الذي بزَّ به ابن حزم كثيراً من مفكِّري الإسلام، بل وجَّه إليه واحداً من أساطين الفلسفة الإسلامية وأركانها فقيه قرطبة أبا الوليد بن رشد؛ ليؤكد ابن حزم بذلك أمرين:

أولهما: إمكان الإفادة من تراث الحضارة الإنسانية بغض النظر عن جهة مولده بعد تنقيته من مرجعياته المخالفة لأطر الفكر الإسلامي وأصول ديانته؛ استجابة لضرورة التقدم والتواصل التي يفرضها الوعي بتاريخ الإنسانية ووحدته وتدفقه.

الثاني: تنوع اتجاه حركة التأثير والتأثر بين الفلاسفة وغيرهم من مفكِّري الإسلام، وأنها لم تأخذ قط اتجاهاً أحادياً من الفلسفة إلى علوم الإسلام الأخرى، ولكنها كانت اتجاهات ترددية متنوعة وجدت تطبيقات في الحالات الآتية:

من الفلسفة إلى الكلام — العلاّف - النظام

من الكلام إلى الفلسفة — الكندي الفيلسوف

من الفقه إلى الفلسفة — ابن رشد

من الفلسفة إلى الكلام — متأخرو المتكلمين؛ إذ يكاد الكلام يتوحد مع الفلسفة.

سادساً: الإفادة من الفلسفة

الفلسفة وحدود المنطق لدى ابن حزم علم حسن رفيع؛ لأن فيه معرفة العالم كله بكل ما فيه من أجناسه إلى أنواعه إلى أشخاص جواهره وأعراضه، والوقوف على البرهان الذي لا يصح شيء إلا به، ومنفعة عظيمة

في تمييز الحقائق عما سواها[1].

وهو يؤدي بالناظر من خلاله بواسطة البراهين إلى معرفة حدوث العالم، وأن له محدثاً، وأحدية هذا المحدث، وإمكان النبوة بما يوجبه كون المحدث للعالم مختاراً، ومن ثمَّ الإقرار بنبوة محمد ﷺ، والتسليم بصحة طلب حقائق القرآن[2].

لذلك يجعل ابن حزم طلب المعرفة بالفلسفة سابقاً على مرحلة طلب العلوم الشرعية في ترتيبه لمراتب العلوم التي يحتاجها الساعي لإدراك الحقيقة وتمييزها عما سواها، وذلك على النحو الآتي[3]:

١- معرفة القراءة والكتابة.

٢- علم النحو وعلم اللغة معاً.

٣- علم العدد (الحساب - المساحة).

٤- المنطق.

٥- الطبيعيات.

٦- التاريخ.

٧- مسائل فلسفية.

٨- علوم الشريعة.

وقد اطلع ابن حزم عاى الفلسفة اطلاعاً جيداً مكّنه من الوقوف على تفاوت آراء الفلاسفة واختلافهم، وخصوصاً في مسألة قدم العالم التي قال بها أرسطو مخالفاً سقراط وأفلاطون[4].

---

(١) ابن حزم، رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق (١٣١/٣).

(٢) ابن حزم، رسالة مراتب العلوم (٧٣/٤، ٧٤).

(٣) السابق (٦٥/٤-٧٤).

(٤) ابن حزم، رسالة التوقيف على شارع النجاة (١٤٠/٣).

وأفاد ابن حزم من الفلسفة اليونانية في مبحث الطبيعيات، وكانت فائدته الكبرى من طبيعيات أرسطو، وتمت الإفادة من أرسطو على مذبح الكندي على الأرجح فهو الرافد الفلسفي المؤكَّد لابن حزم كما يبدو ذلك واضحاً من خلال الحوار بينهما عبر جدلية ابن حزم في رده على رسالة الكندي[1].

كما يظهر ذلك من جانب آخر في نغمة تمجيد الفلسفة مسايرة للكندي[2] التي لم ترْقَ إلى تبنِّي ابن حزم نزعة التوفيق بينها وبين الدين، مثل المحاولة التي تصدى لها الكندي وأصبحت علماً على مشروعه الفلسفي[3]، ويرجع ذلك إلى نوع من التشابه في البيئة الفكرية التي عاشها كل منهما من جهة المعرفة بالتراث الفلسفي، فالكندي كما هو معلوم أول مشتغل بالفلسفة على المعنى الأتم وأول من قدمها كعلم وروّج لها كمنهج جديد غير المناهج المعروفة بين المسلمين.

وكذلك كان ابن حزم أول من جرؤ على تمجيد الفلسفة والتصريح بنفعها وثمرتها كعلم ونهج غير مألوف أو موثوق بالأندلس، فإلى جانب أنها كانت أعدم من الكبريت الأحمر، وكان متعاطيها متهماً بالزندقة، كان ابن حزم أول ممجِّد لها ولأستاذه فيها محمد بن الحسن المذحجي بوصفه رسائله الفلسفية بالقيمة العلمية الكبيرة عظيمة الفائدة[4].

---

(١) راجع رسالة ابن حزم في الرد على الكندي الفيلسوف (٤/٣٦٣-٤٠٥) ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس.

(٢) ابن حزم، رسالة التوقيف على شارع النجاة (٣/١٣١)، رسالة مراتب العلوم (٤/٧٣، ٧٤).

(٣) كمال اليازجي، الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥م، ص٦٦، ٦٧. وانظر: حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م، ص١٨-٢٠.

(٤) سعد البشري، الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص٤٣٧-٤٤١.

ويبدو أن احتفاء ابن حزم بالفلسفة كان سبباً لمحاولة اقتلاعه من جذوره الفقهية والحديثية والزج به في أتون الفلاسفة، فزكريا إبراهيم -وهو رائد دارسي الفلسفة في الكتابة عن ابن حزم- قد جعل الجانب الفلسفي هو الأبرز في شخصية ابن حزم[1]، وسالم يفوت ارتأى في الحضور الفلسفي لدى ابن حزم الحضور العلمي العقلي اللازم لمواجهة المشروع التوفيقي بين الفلسفة والدين المعتمَد من قبل فلاسفة الشرق ومتكلميه[2]؛ لذلك رأى في مشروع ابن حزم الفكري مشروعاً أشمل من أن يكون إفرازاً لحركة أهل الحديث؛ لكونه مشروعاً تجديدياً في الشرعيات وتثويرياً في العقليات والطبيعيات[3].

ولكن وصف زكريا إبراهيم لابن حزم بالفيلسوف لم يقصد به المعنى الاصطلاحي، وإنما قصد به - كما يُفهم من مجمل كتابه - أن نسق ابن حزم المعرفي الموسوعي جاء مؤطَّراً ومنهجياً وعقلياً كالأنساق الفلسفية.

أما سالم يفوت فرأيه يأتي في إطار آخر ويستهدف أغراضاً أُخر، فهو يريد أن يجعل من ابن حزم البداية الحقيقية للمشروع الفلسفي والفكر البرهاني في المغرب والأندلس في قطيعة معرفية وجغرافية مع المشروع الفكري البياني والخطابي لدى أهل المشرق. وهذا ما لا يصح بوجه من الوجوه؛ فابن حزم قد احتفى بالفلسفة وحدود المنطق بوصفهما آلة أو أداة، إما لإدراك الحقائق وتمييز الأشياء كما سبقت الإشارة، وإما لأجل الإصلاح الأخلاقي والاجتماعي والسياسي، قائلاً: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس بأن تستعمل

(١) زكريا إبراهيم، ابن حزم المفكر الموسوعي، ص١٠٠. وانظر تلقيبه إياه بالفيلسوف، ص٧٨، ٨٨، ٢٥٠.

(٢) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي، ص٤٣٨-٤٤٢.

(٣) السابق، ص١١٣.

في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة والرعية، وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة»[1].

لكنها على أية حال ليست الموجِّه للآراء والتصورات، ولا المؤسس للأفكار والمعتقدات؛ لأن الفلسفة في رأيه قاصرة عن تحقيق النجاة والخلاص الذي لا تحققه إلا الشريعة؛ لذلك لا تدرس الفلسفة إلا لبيان ما يتعلق منها بالديانة، يقول ابن حزم في نص قاطع يحدد بدقة مرتبة الفلسفة ومكانتها الخادمة للدين، ومبيناً وجه التهافت الأبرز في الفلسفة، وهو التناقض والتضارب الذي يفقدها مرتبة اليقين البرهاني المكفول للديانة: «فالواجب على العاقل ألا يقطع دهره إلا بطلب معرفة ما ينجيه في معاده، ويخلصه من الهلكة ومن النيران المحيطة بها، ويرفعه إلى السماوات التي هي محل الحياة الأبدية والنجاة من كل مكروه، وموضع السرور السرمدي واللذات الدائمة التي لا انقطاع لها، ولا يشتغل من سائر العلوم إلا بمقدار ما يعرف به أعراضها، ويزيل عن نفسه عمى الجهل بأنه لعلَّ فيها ما ليس فيها، وما يتعلق بالديانة منها، ثم يرجع إلى ما فيه خلاصه.

وإذ لا شك في هذا فاعلم أن الفلاسفة لم يدَّعوا قط أنهم تخلصوا بها بعد الموت، ولو ادعوا ذلك لكانت دعواهم كاذبة لتعرِّيها من برهان يصدِّق الأبدية، والنجاة من كل مكروه، وموضع السرور السرمدي واللذات الدائمة التي لا انقطاع لها، وأيضاً فإنهم في آرائهم في أديانهم يختلفون، هذا بيِّن في كتبهم.

فبعضهم يثبت حدوث العالم كسقراط وأفلاطون، وبعضهم يثبت أنه لم يزل وأنه له فاعل لم يزل يخلق، وهذا قول ينسب إلى أرسطاطاليس، وبعضهم

(١) ابن حزم، الفصل (١/١١٣).

يثبت النبوة والمعاد والجزاء في المعاد والملائكة كأفلاطون وصاحب كليلة ودمنة من فلاسفة الهند، فهم كغيرهم في الاختلاف ولا فرق ولا فضل.

فالعاقل الناصح لنفسه هو من اتبع من يخلصه، والمجنون هو من اتبع من لا يخلصه ولا يغني عنه شيئاً ولا ينفعه عاجلاً ولا آجلاً، ليس في الحماقة أكثر من هذا. وإذ لا شك في هذا فهذه صفة تعم كل أحد حاشا الذي أرسله الله خالقنا تعالى إلينا لخلاصنا في عاجلنا وآجلنا»[1].

فهو يسخر الفلسفة والمنطق الأرسطي لخدمة النسق الحزمي (الجدلي - الأصولي)، لكنه لا يسخر ابن حزم لأرسطو ولا يكرس نفسه له.

كما أن ابن حزم عندما أفاد من طبيعيات أرسطو لم يكن على طريقة الفلاسفة، بل على طريقة المتكلمين والأصوليين والفقهاء والمحدثين الذين يفترضون ما جاء الشارع أصولاً ومسلّمات يبحثون في العلوم العقلية عما يبرهن على صحتها.

لذلك لا يمكننا الحديث عن ابن حزم الفيلسوف بالمعنى الأتم؛ لأنه لم يكن فيلسوفاً بالمعنى الأتم، ولم يرده، ولم تكن الفلسفة مادته؛ لأن شخصيته العلمية هي شخصية المفكر المسلم الموسوعي، فإن كان قد دخل مجال الفلسفة فلكي يثقف عقله، لا ليكون عالماً فيها، وإن كان قد كوَّن لنفسه بعض الآراء والنظريات الفلسفية فهي لخدمة منهجه النقدي الخادم لمشروعه النقدي الكبير في الفصل بين الملل والأهواء والنحل وتقويم المعوج منها وتصويب غير الصائب من آرائها.

كما أن إشكالية ابن حزم الكبرى كانت هي المنهجية التي تمثل إحدى الركائز الأساسية لمشروعه النقدي الشامل لنقد المعارف ونقد المناهج على حد

---

(١) ابن حزم، رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق (٣/١٣٩، ١٤٠).

سواء؛ مما دفعه للولوج إلى عالم الفلسفة، وهو ولوج المعرفة النقدية وليس ولوج المعرفة الموجهة لبناء التصورات والمفاهيم، لذلك فإن كان قد أفاد من بعض الآراء في طبيعيات أرسطو فهي مما لا يصادم أصولاً إسلامية، كذلك لم يقل بشيء من مقالات الفلاسفة التي كفرهم فيها الغزالي أو حتى بدّعهم فيها. وهو لم يؤسس نسقاً فلسفياً أو يمثل تياراً فلسفياً معيناً لا مشائياً في خطى الأرسطيين، ولا فيضياً في عداد الأفلوطيين، ولا توفيقياً جامعاً بين مقالات الحكيمين اليونانيين، وهي التيارات التي سادت بين فلاسفة الإسلام.

ولعل في موقف ابن حزم من السببية مثالاً للمبالغة التي انطوت عليها محاولة القران بين ابن حزم وفلسفة أرسطو؛ مما اشتمل عليه الكثير من أطروحة سالم يفوت وتناقضاته، فهو يجعل من موقف ابن حزم استعادة لسببية أرسطو وقوله بالضرورة[1]، مع أن ابن حزم -كما سيتضح في معالجته للعلية الطبيعية- لا يقول بالضرورة أو الحتمية، وإنما بقوانين وسنن كونية متوقفة على سبب آخر إلهي؛ لأنه لا يوجد سبب واحد لديه يستقل بظاهرة إلا الخالق سبحانه وتعالى. كما أن عمله المنطقي كان عبارة عن شرح أو تبسيط لعبارة المنطق وليس عملاً ابتكارياً، وقد اتُّهم فيه بمخالفة أرسطو مخالفة من لم يفهم مقصده[2].

لكن الحقيقة أن ذلك الاتهام كان من مبالغات خصوم ابن حزم؛ إذ لم يُحْصِ زكريا إبراهيم في التقريب من مخالفات ابن حزم لأرسطو سوى ملاحظات أقل من اليسيرة لا تقدح في كون عرضه لمنطق أرسطو طريفاً مشوقاً، وأنه خير من شرح مستغلق المنطق وأوضح غامضه وقرَّب بعيده[3].

---

(١) سالم يفوت، ص٤٤٠.

(٢) إحسان عباس، مقدمة التقريب، ص (ك).

(٣) زكريا إبراهيم، ابن حزم، ص١٢٧-١٢٩.

سابعاً: المساوقة بين العقل والنقل

على الرغم من ولع ابن حزم بالفلسفة والمنطق انطلاقاً من قناعته بأهميتهما في فهم وإدراك الحقائق، وعنايته بالعقل وحججه وبراهين وطرق الاستدلال العقلية؛ مما بلغ به حد القول بمعيارية علم المنطق (على كل علم)[(١)] وعموم نفعه لكل العلوم فلا يوثق بعلم من لا يحسنه سواء أكان في الأصول أم في الفروع[(٢)]؛ إلا أنه لا يفضل العقل أو يقدمه على النقل، بل يساوق بين النقل والعقل في نسق متسق ومنهاجية صارمة ودقيقة، وذلك لأسباب:

أولها: تقديره الواعي لأهمية كل من النقل والعقل، ولوظيفة ودور كل منهما ومجال عمله الذي لا يجب أن يتخلف عنه؛ ولذلك أحلَّ كلاً منهما في مكانه اللائق به، فيتقدم الدليل النقلي في مجال تقرير حقائق ومفردات العلوم الشرعية، ويأتي دور الدليل العقلي في إثبات أصل ما قرره النص الشرعي من حقائق والاستدلال على صحته، فيما يمكن تسميته بثنائية ابن حزم: ابن حزم النصي وابن حزم العقلي.

الثاني: عجز العلوم الفلسفية عن مطاولة النقل في القيام بالوظائف الإصلاحية النفسية والاجتماعية والمعرفية، بسبب اختلاف الفلاسفة وأهل العقول وعدم اتفاقهم على ما جاؤوا به، فوجب طلب الحقيقة ومعرفة سبيل الخلاص ممن قام البرهان على أنه يخبر عن خالق العالم ومدبره، وممن نفعه عاجل وآجل وبيده الخلاص[(٣)].

الثالث: أن إهمال النقل بتأخيره رتبة أو جهلاً به هو أكبر مطاعن ابن حزم على المتكلمين وأوسع أبواب مزالقهم بنص عبارته: «الخوف عليهم أقوى من

---

(١) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص٢٠٢.

(٢) السابق، ص٧-١٠.

(٣) ابن حزم، رسالة التوقيف على شارع النجاة (٣/ ١٣٤، ١٣٥، ١٣٩، ١٤٠).

رجاء السلامة لهم، لا قدم صدق لهم في الإسلام، ولا في الورع، ولا في الاجتهاد في الخبر، ولا في العلم بالقرآن، ولا سنن رسول الله ﷺ، ولا بما أجمع عليه المسلمون، ولا بما اختلفوا فيه، ولا بأقوال الصحابة والتابعين»[1].

الرابع: تأكيده على أهمية دور الصرامة المنهجية التي تقنن بدايات ونهايات وحدود عمل كل من العقل والنقل في أصول الدين، فينهي دور العقل عند نهايات إيجاب صحة التوحيد والنبوات ليبدأ عمل النقل منفرداً بإيجاب العقل لذلك، قائلاً: «ننكر الإقدام في الدين بغير برهان من قرآن أو سنة أو إجماع بعد أن أوجبه برهان الحس وأوّل بديهة العقل والنتائج الثابتة من مقدماته الصحيحة من صحة التوحيد والنبوة. فإذا ثبت ما ذكرنا فضرورة العقل توجب الوقوف عند جميع ما قاله لنا الرسول الذي بعثه الله تعالى إلينا وأمرنا بطاعته، وألا يُعترض عليه بالظنون الكاذبة، والآراء الفاسدة، والقياسات السخيفة، والتقليد المهلك»[2].

الخامس: أن تقديم العقل على النقل تحكيم للآلة في صانعها، وللمخلوق في خالقه، وذلك ما يحمد ابن حزم الله تعالى على عدم مقارفته بقوله: «نحمد الله عز وجل على ما مَنَّ به علينا من تيسيرنا لاتباع كلامه وتدبُّره وطلب سنن نبينا محمد ﷺ والوقوف عندهما، ومعرفتنا بأن العقل لا يحكم به على خالقه، لكن نفهم به أوامره تعالى، ونميز به حقائق ما خلق فقط»[3].

السادس: أن علوم العقل ودلائله مثل الدواء القوي لا ينتفع به إلا ذوو الصحة المستحكمة والطبيعة السالمة والتركيب الوثيق والمزاج الجيد، أما العليل المضطرب المزاج الواهي التركيب فيزداد به بلاء وربما أهلكه وقتله[4].

---

(١) ابن حزم، الفصل (١٦/٢).

(٢) السابق (١٦/٢، ١٧).

(٣) السابق (١٤/٢).

(٤) ابن حزم، التقريب لحد المنطق (١٠١/٤) ضمن رسائل ابن حزم.

السابع: أن الله تعالى لم يفترض النظر قط في التوحيد وصحة النبوة وجميع الشرائع، بل افترض فقط اتباع رسول الله ﷺ[1]، ولذلك حضَّ الله تعالى على الاستدلال ولم يفترضه، وعلّمنا إياه ولم يوجب تعلُّمه على أحد[2]، فالاستدلال تكلّف حسن ممن تكلفه[3].

الثامن: الأدلة النقلية الثابتة الدالة على صحة المطلوب هي براهين ضرورية لديه[4]، وبذلك لا تختلف درجة الاستدلال بالعقل عن الاستدلال بالنقل في إثبات الحقائق وإبطال الأباطيل. يقول ابن حزم بعد أن بيَّن طرق المعرفة الضرورية وقسمها قسمين: أوَّلي راجع إلى بدهيات الحس والعقل، وتالٍ عبارة عن النقل الصحيح المتحقق عند المخبر، وجعل المعرفة بهذه الطرق ضرورية لا يجوز أن يطلب عليها دليل، وأنها أصل الاستدلال وإليها ترجع جميع البراهين وعليها تقوم كل الدلائل:

«كل ما صحّ من هذه الطرائق من قريب أو من بعيد فمستوٍ في أنه حقٌّ استواءً واحداً وإن كان بعضه أغمض من بعض، ولا يجوز أن يكون حقٌّ أحقّ من حق آخر، ولا باطل أبطل من باطل آخر؛ إذ ما ثبت ووجد فقد ثبت ووجد، وما بطل فقد بطل»[5].

التاسع: العقل لدى ابن حزم عقلان: عقل مجرد يستند إلى البدهيات وأوائل الحس، وعقل وظيفي يستند إلى التصورات الشرعية المؤسسة على

---

(١) ابن حزم، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان (٣/ ١٩٠) ضمن رسائل ابن حزم.

(٢) السابق (٣/١٩٨).

(٣) االسابق (٣/١٩٧).

(٤) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، مطبعة العاصمة، د. ت، (١/١٦، ٥/٧٣٩، ٦/٨٠١).

(٥) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص٢٨٨. وانظر: ٢٨٥-٢٨٨.

خلفية عقلية عقدية[١].

وقد كانت دقة هذا النهج الحزمي في المساوقة بين العقل والنقل سبباً في خفائه والتباسه؛ مما جعل منهاجية ابن حزم جدلية كبرى بين الدارسين، ومحل اختلاف واسع الهوة بين الباحثين الذين ذهبوا في تصنيف منهجية ابن حزم في اتجاهات ثلاثة يعارض بعضها بعضاً، ويشكِّل حضورها القوي في مبحث الوجود جزءاً لا يتجزأ من محاولة الوقوف على حقيقة تصور ابن حزم لنظرية الوجود، وكذلك التقييم النهائي لذلك الطرح.

وتتمثل هذه الاتجاهات الثلاثة فيما يأتي:

الاتجاه الأول: ظاهرية ابن حزم

يذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن ابن حزم كما كان ظاهرياً في الفروع فإنه كان ظاهرياً في العقائد والأصول؛ أي أنه ألغى دور العقل في مجال العقائد والأصول فصاغ - مبتكراً ذلك - نظرية كلامية تقوم على الظاهر وحده[٢].

---

(١) أحمد النقيب، منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص الدينية، الرياض، طبع دار ابن حزم، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص١٤٠.

(٢) سعيد الأفغاني، مقدمة ملخص إبطال القياس لابن حزم، ص١٣، د. ب. وانظر أيضاً:

- طه الحاجري، ابن حزم صورة أندلسية، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت. ص١٢٦.
- زكريا إبراهيم، ابن حزم المفكر الموسوعي، ص١٨١، ١٨٢.
- صلاح رسلان، ابن حزم وآراؤه الكلامية والأخلاقية، رسالة دكتوراه بكلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٧٨م، ص٥٥٠.
- زهدي جار الله، المعتزلة، منشورات النادي العربي في يافا ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م. ص٢٥٣. ٢٥٤.
- عبد الحليم عويس، ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، ط الثانية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م، ص٩٦.
- محمود علي حماية، ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣م، ص١٦٥، ١٧٧، ١٧٨.

ولم يقتصر هذا الاتجاه على الآراء المتضمنة في ثنايا عدد من البحوث والدراسات حول ابن حزم، ولكنه غدا أشبه بأوهام المسرح لدى فرنسيس بيكون إذ بُنيت عليه أطروحة مستقلة للماجستير عنونت بـ (المنهج الظاهري في العقائد عند ابن حزم)[1]؛ مما دفع ابن عقيل الظاهري إلى اتهام دارسي ابن حزم بأنهم لم يحسنوا تصور المذهب الظاهري[2].

والحق في ذلك إلى جانب ابن عقيل الظاهري، فَمَنْ يطلق القول بظاهرية ابن حزم في العقائد لم يحسن فهم ظاهرية ابن حزم؛ لأنه راعى أحد أبعاد النسق الحزمي منفرداً، وغض الطرف -عمداً أو دون قصد- عن الأصول الأربعة المتآزرة التي أدار عليها ابن حزم بحوثه ودراساته وشيّد على أساسها نظرياته، وهي تشكِّل لديه في الآن نفسه مصادر المعرفة والعلم، وهي[3]:

١- النص من القرآن والسنة النبوية الصحيحة.

٢- الحس وبدهيات العقل.

٣- الاكتساب والخبر المتواتر.

٤- الدلالات المتضمنة في الألفاظ وفق ما اصطلح عليه العرب في استعمالهم اللغوي.

ولا تستقيم دعوى ظاهرية ابن حزم في العقائد لا مع النقد الداخلي لنصوص ابن حزم ومؤلفاته، ولا مع الشهادات الخارجية حول منهاجه، مثل شهادة المؤرخ ابن كثير بأن ابن حزم كان ظاهرياً في الفروع وكان مع هذا أشد

---

(١) سعيد بنكروم، المنهج الظاهري في العقائد عند ابن حزم، ماجستير بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٨٦م.

(٢) ابن عقيل الظاهري، ابن حزم خلال الف عام (١٢/٤).

(٣) أحمد النقيب، منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص الدينية، ص٦١-١٣٧. سعد البشري، الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس، ص٤٤٢.

الناس تأويلاً في باب الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات[1]. ومثل شهادة الإمام الذهبي: «وكان قد مهر أولاً في الأدب والشعر، وفي المنطق وأجزاء الفلسفة فأثرت به تأثيراً ليته سلم من ذلك. ولقد وقفت له على تأليف يحض فيه على الاعتناء بالمنطق ويقدمه على العلوم، فتألمت له؛ فإنه رأس في علوم الإسلام، متبحِّر في النقل، عديم النظير على يبس فيه، وفرط ظاهرية في الفروع لا الأصول»[2].

ولا تستقيم تلك الدعوى كذلك مع منهاجية عمل العقل المجرد لدى ابن حزم كما حدَّدها هو نفسه، فقد كانت مساحة عمل العقل المجرد لديه أكبر من مساحة عمل العقل الوظيفي؛ لتعدد المجالات التي وُظِّف فيها العقل المجرد، بينما اقتصر عمل العقل الوظيفي على الأحكام الشرعية وتقرير أصول الدين. يقول ابن حزم: «يُعرف بالمقدمات المنتجة على الصفات التي حدَّدنا من أنها راجعة إلى العقل والحس إما من قرب وإما من بعد. وفي هذا القسم تدخل صحة العلم بالتوحيد والربوبية والأزلية والاختراع والنبوة وما أتت به من الشرائع والأحكام والعبادات على ما قدمنا في سائر كتبنا؛ لأنه إذا صح التوحيد، وصحت النبوة، وصح وجوب الائتمار لها، وصحت الأوامر والنواهي عن النبي ﷺ؛ وجب اعتقاد صحتها والائتمار لها. وفي هذا القسم أيضاً تدخل صحة الكلام في الطبيعيات وفي قوانين الطب ووجوه المعاناة والقوى والمزاج وأكثر مراتب العدد والهندسة»[3].

(١) ابن كثير، البداية والنهاية (٧٩٦/١٥)، تحقيق عبدالله التركي، طبع هجر للطباعة والنشر، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

(٢) الذهبي، سير أعلام النبلاء (١٨٦/١٨)، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

(٣) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص٢٨٨.

كما أن تلك الدعوى لا تستقيم أيضاً مع منهاجية المعرفة والجدل والبحث لدى ابن حزم التي تقوم على أصلين[1]:

أولهما: المبادئ العقلية المقررة في بداءة العقول يعتمد عليها في تقرير أصل الوحدانية وإثباتها بالدليل العقلي، وفي إثبات النبوة، ودلالة المعجزات على رسالة الرسل، ودلالة القرآن على صدق محمد ﷺ وصدق كل ما اشتمل عليه وكل ما جاءت به السنة.

والثاني: النصوص، وذلك بعد ثبوت صدق الرسول وصدق كل ما جاء به القرآن وما اشتملت عليه السنة تصبح النصوص وحدها فيما اشتملت عليه هي الحجة ويؤخذ بظواهرها، إلا أن يخالف ذلك بحجة من نص آخر، وبذلك تكون العقائد كلها مصدرها الكتاب والسنة بظواهرهما، فلا يُثبت منها العقل إلا ما نصّت عليه النصوص حتى لا يضل العقل أو يتيه.

لكن الأصل الثاني مقصور على دراساته الإسلامية، أما الاعتماد على العقل المجرد فقد خصّ به بحوثه العقلية التي اشتملت على مجالات ثلاثة[2]:

الأول: مناقشة الفلاسفة والدهرية وأتباع الملل الأخرى.

الثاني: الدراسات الأخلاقية والنفسية والتربوية.

الثالث: الفرق الإسلامية التي اعتمدت العقل أو قدمته على النقل في تأصيل طروحاتها أو الاستدلال عليها كالمعتزلة وتلاميذهم من الأشاعرة والماتريدية.

ويرشدنا ابن حزم نفسه في نصوص قاطعة إلى مجال عمل الظاهرية النصية المحصور في الشريعة قائلاً: «من المحال الباطل أن يكون الله يأمرنا

---

(١) ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق أحمد الحمد وسعيد القزقي، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٤٢٦. أبو زهرة، ابن حزم، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت، ص٢٠٧.

(٢) أبو زهرة، ابن حزم، ص١٥٥، ١٥٦.

بالقياس أو بالتعليل أو بالرأي أو بالتقليد ثم لا يبين لنا: ما القياس؟ وما التعليل؟ وما الرأي؟ وكيف يكون كل ذلك؟ وعلى أي شيء نقيس؟ وبأي شيء نعلل؟ ورأي من نقبل؟ ومن نقلد؟ لأن هذا تكليف ما ليس في الوسع»[1]، وإلى مجال عمل العقل والحس بقوله: «وأما علم المذاهب فما كان منها خارجاً عن الملة الإسلامية فإلى مقدمات راجعة إلى أوائل العقل والحس»[2].

وإذا كانت ظاهرية ابن حزم في غير الأحكام التشريعية لا تجد لها سنداً من واقع نتائج النقد الداخلي لنتاجه، أو من شهادات مؤرخي الفكر، فلا يتبقى سوى احتمال أن إطلاق القول بظاهرية ابن حزم في العقائد قد جاءت متابعة - مع اختلاف المقاصد والغايات - لرؤية سابقة تبناها (جولدزيهر وآسين بلاثيوس)[3] بوصفهما ابن حزم بأنه أول من طبّق أصول ومبادئ المذهب الظاهري على العقيدة في جدّة غير مسبوقة تجاوزت فيها الظاهرية حدود المستوى الأصولي الفقهي لتشمل الجانب العقائدي الكلامي.

الاتجاه الثاني: نظامية ابن حزم[4]

أُلحق ابن حزم من خلال هذا الاتجاه بالنظّام فيلسوف المعتزلة، فهو يتبعه في آرائه ويكرره ويعيد مقالاته، ويعني ذلك تغليب العقل على النقل وتقديمه عليه؛ مما يعني عدم ظاهرية ابن حزم؛ لأن النظّام ليس بالنصِّي أو الظاهري،

---

(١) ابن حزم، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، ص٧٣.

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت، ص٢٠٢.

(٣) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي في الغرب والأندلس، ص٢٤٨، ٢٤٩.

(٤) علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، ١٩٦٦م، (١/١٩٦).

- يحيي هويدي، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٩م، ص١٩٦.

- عبدالهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص١٩-٢١، ٣٤، ١٢٠-١٢٢، ١٣٨، ١٦١، ١٦٤، ١٧٨.

فذلك الاتجاه يصادم الاتجاه الأول من حيث المضمون.

والحق أن ابن حزم لم يتابع النظّام ولا غيره من المعتزلة أو الفلاسفة، وإنما مردّ ذلك الاشتراك في بعض الأقوال إلى أنها من المسائل التي صحت لدى ابن حزم من جهة العقل وقال بها الأوائل من الفلاسفة الذين آراؤهم معتبرة لديه بتكرر الصواب منهم؛ لأن النظّام في النهاية وفق عبارة ابن حزم هو أحد رؤساء (الفرقة الملعونة) التي تمكن منها إبليس فتلاعب بها أيما تلاعب[١]. كما أن النظّام جعل الله تعالى أعجز من كل ضعيف من خلقه، وكان كل أحد من الخلق أتم قدرة من الله تعالى لديه، وهذا هو (الكفر المجرد)[٢].

إلى جانب ذلك فإن ابن حزم لا يُلحق بالنظّام؛ لأن ابن حزم لم يقترف التناقضات التي وقع فيها النظّام، فالنظّام قال بالكمون، وقال بالخلق المتجدد والمستمر، وبعدم بقاء الأعراض زمانين، وبأن الله تعالى لم يخلق آيات الأنبياء إلا في وقت إظهارها على أيديهم في آنٍ واحد، وقال بالمعجزات للأنبياء، وأنكر معجزات انشقاق القمر وتسبيح الحصى في يد النبي ﷺ ونبع الماء من بين أصابعه[٣].

فابن حزم إن تأثر بالنظّام والفلاسفة فهو تأثر الاقتباس لا المتابعة؛ لأن له نسقاً مستقلاً لا يأخذ من غيره إلا ما يوافق رؤيته، ثم يرد عليه الباقي وينقده

(١) ابن حزم، الفصل (١٣٧/٣).

(٢) السابق (١٢٩/٣، ١٣٠).

(٣) راجع مقالات النظّام لدى:

- البغدادي، الفَرْق بين الفِرَق، بيروت، دار المعرفة، د. ت، ص١٣١-١٥٠.
- زهدي جار الله، المعتزلة، ص١٢٠-١٢٩.
- أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظّام، ص٧٦-١٧٦.
- أحمد صبحي، في علم الكلام، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة، ١٩٩٢م، (٢٢٢/١-٢٥٢).

مفنداً وفق منهجية صارمة لا تتخلف ولا تخلط بين ما يستفاد به في دقيق المسائل وبين ما لا ينتفع به إلا في جليلها.

ولا يمكن القول بمتابعة ابن حزم للنظَّام؛ لأن النظَّام على الرغم من كونه أعظم رجال المعتزلة جميعاً بدقته وشدة غوصه في المعاني حتى جعل علم الكلام في عمق الفلسفة ودقتها استدلالاً واصطلاحاً[(١)]؛ إلا أنه من الصعب موافقة أبي ريدة فيما وصف به النظَّام من أنه حد فاصل في تاريخ الإسلام، وأنه أكبر من نجح في الرد على المخالفين من دهرية ومنانية وديصانية وفلاسفة ردوداً مبتكرة ذات أثر، وأنه أشبه في ذلك بالغزالي الذي لا يبعد أن يكون قد عرف ردود النظَّام[(٢)].

فالنظَّام - وإن كنا لسنا بصدد مقارنته بابن حزم - لا يتجاوز كونه أحد رجال النسق الاعتزالي الذي لم يحسن غيره ولم يمتلك ناصية سواه، ولا تطاول قامته ابن حزم من ناحية المنهج أو المعرفة أو النتاج والتأليف: لأن ابن حزم قد امتلك ناصية المناهج الكلامية والفلسفية وطرق الاستدلال المنطقية التي ميزت النظَّام، وفاق ابنُ حزم النظَّامَ في الدراية بالمنهج التربوي والأخلاقي، وفي علو الكعب والشأن في منهج المحدثين حتى بلغ رتبة الحفاظ، وفي منهج المؤرخين وكتَّاب السير والعلم بالأنساب، وفي الفقه وأصوله، فلم يبلغ المنهج الظاهري شأنه إلا بواسطته، أما منهج البحث النقدي المقارن في الأديان والكتب السماوية فهو بإقرار الجميع مؤسِّسه ورائده.

ومن جهة سعة النتاج العلمي والثقافي والديني والأدبي فابن حزم لا يدانيه

---

(١) زهدي جار الله، المعتزلة، ص١٢٠. أحمد صبحي، في علم الكلام (١/٢١٧، ٢١٨).

(٢) عبد الهادي أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظَّام، ص١٧٨، ١٧٩.

سوى الطبري في سيولة المؤلفات وكثرتها[١].

ولم يكن النظّام سوى موضوع لابن حزم وإحدى مواده العلمية، فالأسد - كما يقولون- إن هو إلا مجموعة شياهٍ مهضمومة، ولذلك انتقده بشدة. أما المواضع التي لم ينتقده فيها فهي المواضع التي وافق فيها النظّام فلاسفة اليونان، وهم الرافد الأساسي لمادة ابن حزم في المنطق والفلسفة، وذلك مثل مسألة الجزء الذي لا يتجزأ التي نفاها النظام نقلاً عن الفلاسفة، وخصوصاً قول الفيلسوف زينون الذي يشبه قول النظام: إن المسافة لا تتناهى أبداً من جهة أن الخط ينقسم إلى نقط لا نهاية لها، وكل نقطة تنقسم أيضاً إلى نقط لا نهاية لها[٢].

ولذلك جاءت ردود ابن حزم على القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ مماثلة إن لم تكن تستعيد ردود أرسطو على ديمقريطس.

فالأصل الذري للمسألة يوناني قال به ديمقريطس وأخذه العلاف[٣]، ونفي هذا الأصل ومعارضته والرد عليه يوناني كذلك، فلماذا ترجع قضية التأثر والتأثير بين ابن حزم والنظّام إلى النظّام دون الرافد الأصلي لها؟!

ولو كانت القضية قضية تأثر ومتابعة لما كان ابن حزم قد انتقد النظّام إلى

---

(١) راجع في ذلك:

- أبو زهرة، ابن حزم، ص٦٢-٦٥، ٤٤-١٤٧.
- ابن عقيل الظاهري، ابن حزم خلال ألف عام (١/٢١٩-٢٣٢).
- زكريا إبراهيم، ابن حزم الأندلسي المفكر الظاهري الموسوعي، ص٥٦-٧٦.

(٢) زهدي جار الله، المعتزلة، ص١٢٢.

(٣) السابق، ص١١٦. وانظر أيضاً:

- سانتلانا، المذاهب اليونانية، ص٢٣-١٢٠.
- الغرابي، أبو الهذيل العلاف، ص٥٢، ٥٣.
- أحمد صبحي، في علم الكلام (١/٢١٤).

حد التكفير؛ كي يبرر أخذه عنه وتصحيحه بعض أفكاره. كذلك كان ابن حزم قد وقع في تخليط النظّام وتناقضه الذي جرَّه إلى القول بواحدة من لا معقولات علم الكلام مقترناً في ذلك بأبي هاشم الجبائي والأشعري المعتزلي القديم؛ لذلك قيل: (ثلاث من عجائب الكلام: طفرة النظّام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري).

الاتجاه الثالث: حنبلية ابن حزم(١)

يجمع هذا الاتجاه بين ابن حزم وابن تيمية فيما يسمَّى بالحنبلية الجديدة حسب اصطلاح سالم يفوت.

ولا شك أن الربط بين ابن حزم وابن تيمية على هذا النحو ينطوي على قدر من التوسع والمساس بالمنهجية العلمية؛ لافتقاره الاستقراء التام وتمام المقارنة. لذلك ينبغي التوقف أمام أمور:

أولها: أن الشيخ أبا زهرة قد قيد جوانب تلك الإفادة وحصرها في عدد من المسائل؛ مثل: منع التوسل والوسيلة بالصالحين، واستنكار الانحراف الصوفي في الزعم بإسقاط التكاليف وفي القول بالحلول والاتحاد، وهو نوع من التوافق في المواقف لا المناهج(٢).

الثاني: أن التشابه في مثل هذه المسائل المعدودة التي ذكرها أبو زهرة لا

---

(١) أبو زهرة، ابن حزم، دار الفكر العربي، د. ت، ص٢١٤-٢١٧، ٢٢٢. وانظر كذلك:
- ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، ١٩٧٤م، ص٤٢٩-٤٣٦.
- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيق، القاهرة، ١٩٧٩م (٢/٢٢، ٣٣).
- صلاح رسلان، ابن حزم وآراؤه الكلامية والأخلاقية، مجمل الفصل الثاني من الباب الثاني بعنوان: (وحدانية الذات والصفات).
- سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ص٤٢١-٤٣٢.

(٢) أبو زهرة، ابن حزم، ص٢١٤-٢١٧.

يمكن أن يوحِّد بين مذهبين ووجهتين بينهما علاقة من العموم والخصوص، فابن حزم يُقرن بينه وبين السلفية التي عبر عنها شيخ الإسلام ابن تيمية، وبين الأشاعرة والماتريدية إذا كان المقام مقام مقابلة بين أهل السنة من جانب وبين فرق الإسلام التي خالفت مذهب أهل السنة كالمعتزلة والشيعة والخوارج من جانب آخر؛ لأن الفوارق ستكون واسعة بين نسقين مختلفين بقي أحدهما متمسكاً بالكتاب والسنة بينما قدَّم النسق الآخر العقل وفضَّله على الكتاب والسنة.

لكن هناك فوارق دقيقة بين كل من الظاهرية والأشعرية والسلفية، يهمنا منها ما بين الظاهرية والسلفية، فابن تيمية في تعبيره عن السلفية لم يرفض القياس لا في الأصول ولا في الفروع مثل ابن حزم، كما أن الدليل الشرعي مقدَّم في الاستدلال عنده على الدليل العقلي، لا من باب الغض من قيمة الدليل العقلي، بل لأن دليل الشرع نفسه تضمن من الدلائل العقلية ما يكفي لاستقلاله بالاستدلال.

الثالث: أن ابن تيمية نفسه يصنف ابن حزم بعيداً عنه، بل أبعد عنه من الأشاعرة وأقرب إلى الفلاسفة حتى من المعتزلة في مسألة الصفات، وينكر عليه مخالفة السلف بإنكاره القياس الشرعي المأثور عنهم. يقول ابن تيمية: «فهذا ونحوه قرمطة ظاهرة من هؤلاء الظاهرية الذين يدعون الوقوف مع الظاهر وقد قالوا بنحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله وأسمائه وصفاته مع ادعائهم الحديث ومذهب السلف وإنكارهم على الأشعري وأصحابه أعظم إنكار. ومعلوم أن الأشعري وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ومذهب أهل الحديث في هذا الباب من هؤلاء بكثير، وأيضاً فهم يدعون أنهم يوافقون أحمد بن حنبل ونحوه من الأئمة في مسائل القرآن والصفات وينكرون على الأشعري وأصحابه، والأشعري وأصحابه أقرب إلى أحمد بن حنبل ونحوه

من الأئمة في مسائل القرآن والصفات منهم تحقيقاً وانتساباً. أما تحقيقاً فمن عرف مذهب الأشعري وأصحابه ومذهب ابن حزم وأمثاله من الظاهرية في باب الصفات تبين له ذلك، وعلم هو وكل من فهم المقالتين أن هؤلاء الظاهرية الباطنية أقرب إلى المعتزلة بل إلى الفلاسفة من الأشعرية، وأن الأشعرية أقرب إلى السلف والأئمة وأهل الحديث منهم، وأيضاً فإن إمامهم داود وأكابر أصحابه كانوا من المثبتين للصفات على مذهب أهل السنة والحديث، ولكن من أصحابه طائفة سلكت مسلك المعتزلة، وهؤلاء وافقوا المعتزلة في مسائل الصفات وإن خالفوهم في القدر والوعيد. وأما الانتساب، فانتساب الأشعري وأصحابه إلى الإمام أحمد خصوصاً وسائر أئمة أهل الحديث عموماً ظاهر مشهور في كتبهم كلها. فمعرفة ذلك نافعة جداً كما تقدم في الظاهرية الذين ينتسبون إلى الحديث والسنة حتى أنكروا القياس الشرعي المأثور عن السلف والأئمة ودخلوا في الكلام الذي ذمَّه السلف والأئمة حتى نفوا حقيقة أسماء الله وصفاته وصاروا مشابهين للقرامطة الباطنية بحيث تكون مقالة المعتزلة في أسماء الله أحسن من مقالتهم، فهم مع دعوى الظاهر يقرمطون في توحيد الله وأسمائه»[1].

ويقول ابن تيمية: «وكذلك أبو محمد ابن حزم فيما صنفه من الملل والنحل إنما يستحمد بموافقة السنة والحديث، مثل ما ذكره في مسائل القدر والإرجاء ونحو ذلك، بخلاف ما انفرد به من قوله في التفضيل بين الصحابة، وكذلك ما ذكره في باب الصفات؛ فإنه يستحمد فيه بموافقة أهل السنة والحديث لكونه يثبت الأحاديث الصحيحة ويعظم السلف وأئمة الحديث، ويقول إنه موافق

---

(١) ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق سعيد نصر، الرياض، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م، ص١٤٠، ١٤١.

للإمام أحمد في مسألة القرآن وغيرها، ولا ريب أنه موافق له ولهم في بعض ذلك. لكن الأشعري ونحوه أعظم موافقة للإمام أحمد بن حنبل ومن قبله من الأئمة في القرآن والصفات، وإن كان أبو محمد ابن حزم في مسائل الإيمان والقدر أقوم من غيره، وأعلم بالحديث وأكثر تعظيماً له ولأهله من غيره، لكن قد خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك، فوافق هؤلاء في اللفظ وهؤلاء في المعنى، وبمثل هذا صار بأتباعه لظاهر لا باطن له، كما نفى المعاني في الأمر والنهي والاشتقاق، وكما نفى خرق العادات ونحوه من عبادات القلوب مضموماً إلى ما في كلامه من الوقيعة في الأكابر والإسراف في نفي المعاني ودعوى متابعة الظواهر»[1].

الرابع: أن الربط بين الرجلين مبنيٌّ على القول بظاهرية ابن حزم وعدم اعتماده المعقول في مجال العقائد، وقد استبان عدم صحة ذلك فيما مرَّ.

أمّا أمر مخاصمة المعقول بالنسبة لابن تيمية فذلك أكثر بُعداً عن الصحة ولو اقتصر الأمر في ذلك على مجرد عدم رفض ابن تيمية للقياس بنوعيه: الأصولي والفقهي. لكن الذي يحزم الرجلين بحزمة الظاهرية الجافية للعقل والمعقول لو أنه تأمل قليلاً لوجد أن ابن تيمية كذلك هو صاحب مشروع درء تعارض العقل والنقل، فالعقل والنقل لديه وجهان لعملة واحدة هي الحقيقة، لذلك انطلق من النقل يستخرج منه دلائل العقول؛ لأن الدليل النقلي نقلي من جهة مصدره عقلي من جهة ما يتضمنه من أدلة وقرائن تخاطب العقل.

كما أنه يكون بربطه بين الرجلين برباط الظاهرية قد أغفل النسق الاستدلالي البرهاني المتكامل الذي قدَّمه ابن تيمية بديلاً من المنطق الأرسطي،

---

(١) ابن تيمية، نقض المنطق، طبع السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ، ص١٧، ١٨. مجموع الفتاوى (٢٠-١٨/٤).

وهو ما لم يفعله ابن حزم، فقد أرسى ابن تيمية دعائم نسق استدلالي برهاني بديل من منطق أرسطو في إطار مشروع معرفي تصحيحي متكامل أثمر إجابات شافية عن تساؤلات الفلسفة الثلاثة: ما الله؟ ما العالم؟ ما الإنسان؟[1].

ولا يكاد الفاحص لأطروحة سالم يفوت في هذا المجال يعثر على تفسير علمي لسلسلة التناقضات التي لازمتها سوى محاولته اليائسة التي يتبع فيها خطى أستاذه عابد الجابري لتكريس القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب، فهو يجعل من ابن حزم جدلية من: الحضور والغياب، والإثبات والنفي، والاتصال والانفصال؛ ليكون بذلك إضافة كيفية حقيقية لنسق علمي مُنْبَتٍّ، وليس مجرد

(١) راجع في تفاصيل النسق الاستدلالي البرهاني والمشروع المعرفي لدى ابن تيمية كلاً من:

- إبراهيم عقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
- طه جابر العلواني، ابن تيمية وإسلامية المعرفة، طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الثانية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- عبدالرحمن المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (١/٢٤٢-٣٢٧)، مكتبة الرشد، الرياض، ط الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، المكتب الإسلامي، بيروت، ط الأولى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- علي سامي النشار، مناهج البحث لدى مفكِّري الإسلام، ص١٤٩-٢١٩، دار المعارف، القاهرة، ط الرابعة، ١٩٧٨م.
- مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي، ص١٦٥-١٨٤، دار الدعوة، الإسكندرية، ط الثانية، ١٩٨٣م.
- مصطفى حلمي، مناهج البحث في العلوم الإسلامية، ص١٠١-١٠٩.
- محمد السيد الجليند، نظرية المنطق، ص١٩١-٢٢١، مطبعة التقدم، القاهرة، ط الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.

لبنة في صرح الفكر الإسلامي الواحد بأطيافه الشرقية والغربية على السواء، يقول: «نحن إذن أمام مشروع ثقافي واحد عبَّر عن نفسه في البداية مع ابن حزم، لكن صيغة تعبيره كانت خجولة، كبَّلها الأوضاع والظروف السياسية للأندلس في عهد الفتنة وسقوط الخلافة فمنعها من الإفصاح عن نفسها بحرية؛ لذا بقي المشروع مشروعاً ينتظر من ينجزه، كما ينتظر ظروفاً مواتية يستطيع أن يستكمل نفسه فيها كمشروع، وهذا ما سوف يتم فيما بعد، وعلى مراحل، مع كلٍّ من ابن باجه وابن تومرت ثم ابن رشد»[١].

ولم يعبأ في سبيل محاولته تلك بتهميش وتجهيل الأصول والفروع والنظائر المشرقية لابن حزم، وفي مقدمتهم داود الظاهري مؤسس الظاهرية، والمتكلمون، وابن تيمية منظِّر المذهب السلفي[٢]. ولم يتردد كذلك في تغييب وتجهيل الأصول المشرقية للفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس بوصفه المشروع الرشدي قائلاً: «من البيِّن إذن أننا أمام مشروع لا تنحصر مقاصده في شرح أرسطو وتلخيص كتبه لرفع قلق عبارته والتغلب على ما غمض فيها أو التبس، بل كذلك الكشف عن انحرافات الفلاسفة؛ كابن سينا والفارابي، والرد على تشويشات الغزالي الذي لم يعرف الفلسفة من أصولها؛ أي بالرجوع إلى أرسطو، بل من خلال أقوال ابن سينا الذي حرَّف قضايا الفلاسفة الأساسية مازجاً طريقة المشائين بطريقة المتكلمين من خلال تبني منهج هؤلاء المفضل، وهو قياس الغائب على الشاهد»[٣].

وبالنظر إلى منهجية ابن حزم في ختام استعراضنا للرؤى المتباينة حولها، وخصوصاً تناقضات يفوت وقطيعته المعرفية بين ابن حزم وأصوله وفروعه

---

(١) سالم يفوت، ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، ص٤٨٩. وانظر ص٤٤٣ منه.

(٢) السابق، ص٤٣٣-٤٣٧.

(٣) السابق، ص٤٨٥.

المشرقية، فقد استبان أنها نسق عقلي متكامل يعبر عن رؤية محددة المعالم تغاير رؤية الفلاسفة وإن شاركتها النزعة العقلية ونشاطها الفكري؛ مما يجعلها حريَّةً بالقبول والاعتبار ما دامت رؤية صلبة متماسكة البناء العقلي المقامة عليه وصحيحة النتائج التي يقود إليها مع القدرة على تأسيس نظرية في الوجود، وهي كذلك رؤية تغاير رؤية المتكلمين ومنهجهم وإن شاركتها الغاية والتطلع إلى نصرة حقائق الديانة التي قررها الشارع ببراهين العقول ودلائل الحس وشاركتها عدداً من الآراء والأقوال.

وهي منهجية وإن فارقت طريقة الفقهاء وأهل الحديث في بعض المواقف والرؤى(١) إلا أنها تظل كوكباً درياً في فلكهم، ومعلماً بارزاً في مسيرتهم الرامية إلى إبراز وحدة الحقيقة بوجهيها الشرعي والعقلي المتضمنة في منظومة المساوقة بين العقل والنقل ودرء التعارض بينهما.

---

(١) راجع تفصيلاً للمسائل التي خالف بها ابن حزم الموقف السلفي لدى: أحمد الحمد، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص١٢١-٣٨٢، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ. وقد حصرها في:

- استدلاله على الوحدانية استدلالاً لا يدل على التفرد بالألوهية الاستدلال الذي دعت إليه الرسل.
- نفيه في توحيد الله الجسمية والعرضية والزمانية والمكانية والحركة نفياً مطلقاً في هذه الألفاظ المجملة التي لا يعرف المقصود بها أصحيح هو أم لا.
- إثباته أسماء الله مثل المعتزلة مجردة عن الصفات على أنها أعلام محضة.
- إرجاع كثير من الصفات إلى الذات بعد إثبات ألفاظها؛ مثل اليد والجنْب والوجه والعلم، التي يقرر أنها ذات الله عينها.
- تأويل بعض الصفات مثل الصورة والأصابع والساق والاستواء والنزول.

وسوف تتم مناقشة الحمد فيما يخص الجسمية والعرضية والزمانية والمكانية والحركة في مبحث الأعراض إن شاء الله.

ولأجل الظفر بثمرة تلك المنهجية فإنه اختار لها من الأصول ما يحقق الغايتين المنشودتين من المنهج كما عرَّفه بدوي بأنه: «فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين»(١)، فقد عمد إلى استخلاص الآراء والنظريات الطبيعية وتقريرها كما يدين بها أصحابها مبرهناً على فساد ما لا يصح منها لديه، ثم حشد أصوله المنهجية الأخرى لتثبيت نظريته الوجودية.

وإلى جانب اختياره المنهج الملائم لتأسيس وتأطير نظرية في الوجود فإن منهجه في تأسيس النظرية قد اتسم بباقة من السمات العلمية التي أهَّلت صاحبه ليكون واحداً من فحول الجدليين في مجال الفكر الوجودي ونظرياته، كما مكَّنته من أن يكون أول فقيه في تاريخ الإسلام يقوم بتشييد نظرية في الوجود؛ ليستكمل بذلك سلسلة أعماله ومناهجه الرائدة في تاريخ الفكر الإنساني، وهي: إنجاز أول كتاب موسوعي في تاريخ الأديان ونقدها، وتأسيس منهج النقد التاريخي للأديان والكتب المقدسة، وتأسيس منهج نقد النصوص المقدسة (النقد الداخلي للنص المقدس)، والوصول إلى بعض الآراء المبهرة في مجال نظرية المعرفة مما سوف يستبين لاحقاً.

---

(١) عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م، ص٤.

المبحث الثاني

النسق المعرفي

لنظرية الوجود لدى ابن حزم

على الرغم من كون ابن حزم لم يُعرف عنه أنه يهتم بالطبيعيات بشكل مستقل مثل الفلاسفة الذين استهدفوا بطبيعياتهم تأسيس ميتافيزيقا مستقلة تشكل تصوراتهم ورؤاهم وإجاباتهم حول أسئلة الفلسفة وقضاياها الثلاث: ما الله؟ ما العالم؟ ما الإنسان؟ إلا أنه كان الأبرز في عرضه وتبويبه وتفصيله مسائل الطبيعيات، ذلك العرض والتبويب والتفصيل الذي يكشف عن مدى العناية البالغة التي أولاها ابن حزم للطبيعيات وعن الجهد الكبير الذي بذله في دراستها، كما يؤكد ذلك الحيز الواسع الذي خصصه للمسائل الطبيعية في كتابه الموسوعي (الفصل) الذي تضمن أكثر أبحاثه في الطبيعيات، سواء أكان (الفصل) يعني الحسم والحكم في قضايا الخلاف بين الفلاسفة والمتكلمين وأصحاب الآراء والفكر أم كان (الفصل) بمعنى مجموع (الفصول) أو الفصلات في المقالات والآراء، فقد شغلت مسائل الطبيعيات ما يزيد على عشرين عنواناً ومسألة طبيعية. كما أن كتابه الآخر (الأصول والفروع) قد تضمن قريباً من العدد نفسه من القضايا والمسائل الطبيعية.

ولا شك أن (الفصل)، وهو الإطار الأساسي الذي صاغ ابن حزم من خلاله نظريته في الوجود، يغلِّب الناحية الجدلية بوصفها الدافع وراء دراسته للوجود، أو يجعل دراسته للوجود قد جاءت على عادة المتكلمين الذين -كما يرى حسن حنفي[1]- قد درسوا الوجود لأجل خدمة الإلهيات وكمدخل لها.

إلا أن تموضع نظرية الوجود في مؤخرة (الفصل) وبمعزل عن ردود ابن حزم على الملل والأهواء والنحل يُضْعف من غلبة هذا الترجيح، لكن الوشائج لا

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٣٩٨-٤٠١). وانظر: يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، ص١٠٣، ١٠٩، ١٤٨.

تتقطع بذلك بين البحث في نظرية الوجود وبين خدمة الإلهيات وكون نظرية الوجود مدخلاً لها على الرغم من العزلة المكانية بين نظرية ابن حزم في الوجود وردوده على الملل والنحل، وذلك لا يغض بحال من قيمة البحث الطبيعي ودراسة الوجود لدى ابن حزم؛ إذ إن طبائع الأمور ووقائع الأشياء تقتضي الانطلاق من المحسوس إلى غير المحسوس، ومن المرئي إلى غير المرئي، فالطفل يبدأ بمعرفة المحسوسات ثم يتعرَّف بعد ذلك معانيها ومدلولاتها، وهذا أحد مناهج الاستدلال في القرآن، فكما أن قراءة القرآن (كتاب الله المقروء) تقود إلى معرفة الله فكذلك قراءة الكون (كتاب الله المنظور) تؤدي إلى النتيجة نفسها، يقول تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [**فصلت** : ٥٣].

وذلك ليس بالخلل المنهجي الذي يعوق النهضة الثقافية أو الوثبات العلمية، إنما الخلل والمعوّقات كامنة في تحويل دفة البحث الطبيعي المؤدي إلى معرفة الله من بحث طبيعي تجريبي معملي وفق منهج الاستقراء العلمي إلى بحث طبيعي عقلي مستودع في سطور رقٍّ وكاغد.

كذلك فإن تموضع نظرية الوجود في (الفصل) يجعلنا أميل إلى الاعتقاد بأن ابن حزم قد سعى إلى تأسيس نظرية مستقلة في الوجود. ويدعم ذلك الميل كذلك منهاج ابن حزم في تناوله النظرية الذي فارق به مناهج المتكلمين التي جعلت «صلب نظريتهم في الوجود وهيكلها يدور في دائرة مغلقة حالت دون نماء النظرية»[(١)].

وربما يكون الشمول الذي عالج به ابن حزم نظرية الوجود مرجِّحاً ثالثاً لنشوء هذا الاعتقاد والبقاء عنده؛ فقد استغرقت مباحث ابن حزم الطبيعية

(١) يمنى الخولي، الطبيعيات في علم الكلام، ص٨١، ٨٢.

أضلاع مثلث نظرية الوجود الثلاثة: المبادئ والحقائق والظواهر، فبدأها بمبحث القدم والحدوث من قسم المبادئ في نظرية الوجود، مروراً بمباحث الظواهر؛ مثل: الحركة والسكون والمداخلة والمجاورة والكمون... إلخ، وانتهاء بمباحث حقائق الوجود: الجواهر والعقل والنفس، وذلك في ترتيب مثالي شامل لتناول مباحث النظرية؛ إذ إن بناء نظرية الوجود - كما عرضه حسن حنفي - قد جاء في ثلاثية تستغرق موضوعات الوجود وطبيعياته، ويبدو مسار نظرية الوجود من خلالها كأنه انتقال من المبادئ الميتافيزيقية العامة التي يتّحد فيها الفكر بالوجود إلى ظواهر الأشياء كما تبدو للإنسان ثم إلى الأشياء ذاتها، وهي[1]:

١- ميتافيزيقا الوجود:

وهي الأمور العامة الأقرب للمبادئ العقلية التي يتوحد فيها العقل والوجود، ويصعب فيها التفرقة بين الميتافيزيقا والأنطولوجيا؛ لأنها تعرض لقضايا تمس واجب الوجود، وهو مبدأ ميتافيزيقي وواقع أنطولوجي في آنٍ واحد.

وهذه الأمور العامة بمثابة المقدمات لمفاهيم الوجود الأساسية، مثل: الوجود والعدم والعلة والمعلول... إلخ.

٢- ظواهر الوجود:

وهي ظواهر الوجود وأعراضه وما تبدو الأجسام من خلاله، ويمثل هذا المبحث المدخل الطبيعي الواقعي الحسي الاستقرائي للوجود (الوجود كما يبدو من خلال ظواهره).

٣- حقائق (جواهر) الوجود:

هي مبحث الجواهر والذوات والأجسام التي تشكل أساس الوجود وحقائقه الملموسة، والبحث في طبائعها وأقسامها وعوارضها، ويشمل هذا المبحث موضوع النفس والعقل.

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٣٩٦-٣٩٨، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٦٠، ٥٢١).

وإذا كان الشمول والاستيعاب أهم خصائص تناول ابن حزم لنظرية الوجود فإن هذا الشمول والاستيعاب لا يعمٌّ فقط تناوله لنظرية الوجود، بل هو سمت أصيل في النتاج الفكري والعلمي لابن حزم، وبذلك تكون الفلسفة -على الرغم من كونها ليست مادته ولم يرد أن يكون فيلسوفاً- قد نالت من شمولية النسق الحزمي واستيعابه، سواء أكان ذلك حسب التقسيم اليوناني القديم لأقسام الفلسفة: إلهيات وعقليات وطبيعيات، أم كان ذلك وفق التقسيمات الحديثة: المعرفة والوجود والقيم؛ إذ إن شهرة ابن حزم في مجال الفكر الفلسفي تعود إلى أنه ابتكر نظاماً فلسفياً بنظريته الفذة عن المعرفة التي ضاهى بها أفكار فلاسفة العصر الحديث وأتى فيها بأعظم مما عرفوه عن المعرفة الإنسانية، وكان له فضل السبق في وضعها في ذلك الإطار الرائع.

ويكون ابن حزم بذلك الجهد العلمي الفلسفي والمساهمة الكبيرة في بناء تلك النظرية الإنسانية قد حل واحدة من أعضل المشكلات في تاريخ النظرية، ألا وهي إمكانية البداهة في الأحكام المبنية على الاختيار الحسي، مما نُسب في تاريخ الفلسفة الأوربية إلى الفيلسوف الألماني كانط من فلاسفة القرن التاسع عشر، على أنه قد توصل إلى أن المعرفة التي نعتقد أننا قد عرفناها بواسطة بديهة العقل راجعة إلى الحواس في زمن متقدم وسابق، وهو الحل الذي سبقه إليه ابن حزم بقرون[1].

---

(١) راجع:

- عمر فروخ، ابن حزم الكبير، ص١٦١، ١٦٢، ١٧٥-١٧٩.
- عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٨١م، ص٥٩٨.
- قدري طوقان، العلوم عند العرب، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٦٠م، ص١٨٢، ١٨٣.
- عبد اللطيف شرارة، ابن حزم رائد الفكر العلمي، بيروت، منشورات المكتب التجاري للطباعة، ص٨٠-٨٢.

وإذا كان ابن حزم قد أسهم هذا الإسهام المؤثر في حقل الدراسات الفلسفية بنظريته في المعرفة فإن نظريته في الوجود لو جاءت على هذا القدر من الأصالة والتأثير فإن ابن حزم يكون بذلك قد قارب بنتاجه نتاج الفلاسفة الخُلَّص بالمعنى الأتم؛ إذ يكون نتاجه الفلسفي قد استغرق جوانب الفلسفة الثلاثة: الأبستمولوجيا والأنطولوجيا والأكسيولوجيا، إذا ما وُضع في الاعتبار جهده في بحث النبوات وشرائع الإسلام ونُظُمه السياسية والأخلاقية والاجتماعية مما زخرت به مؤلفات ابن حزم. وذلك ما يمكن الوقوف عليه من خلال النسق المعرفي لنظرية الوجود لدى ابن حزم في المطالب الثلاثة الآتية:

المطلب الأول: مبادئ الوجـود

يبدأ النسق المعرفي لنظرية الوجود لدى ابن حزم بهذا القسم من أقسام النظرية، وهو لم يقدم مباحث مبادئ الوجود على بقية مباحث النظرية فحسب، بل إنه قدمها على كل مباحثه الأخرى في (الفصل) من ردود ومناقشات لأهل الآراء والمذاهب؛ ليجعل لها الصدارة، منطلقاً من نظرية المعرفة إلى نظرية الوجود؛ إذ لم يسبق مباحث مبادئ الوجود لديه إلا بحثه في البراهين الموصلة إلى معرفة الحق، وإبطاله حجج السوفسطائية منكري الحقائق[1]؛ ليكون بذلك قد انتقل من البناء النظري المعرفي إلى البناء الطبيعي الوجودي؛ أي من الجواب عن السؤال: ما المعرفة؟ وكيف أعرف؟ إلى الجواب عن السؤال: ما المعلوم؟ وماذا أعلم؟

وقد يبدو للمتأمل أن ابن حزم يكون بذلك قد التزم الترتيب التسلسلي المنطقي لأقسام نظرية الوجود فحسب؛ أي بدءاً بالمبادئ مروراً بالظواهر وانتهاءً بالحقائق، لكن الأمر -فيما يبدو لي- أبعد من ذلك؛ إذ إن تصديره كتاب (الفصل) بنظرية المعرفة، ثم يليها مبحث القدم والحدوث من مباحث نظرية الوجود، ثم يعقبه مناقشاته وجدلياته مع الملل والنحل، ثم تذييل ذلك كله ببقية مباحث نظرية الوجود؛ لينطلق من تصور آخر مغاير تماماً لفكرتنا عن نظرية الوجود.

وخلاصة هذا التصور أن الله تعالى خارج مباحث نظرية الوجود لديه؛ لأنه هو أساس الوجود وبه الوجود قد وُجد وبه يتعلق، ولما كان الله تعالى هو أول الحقائق فإن إثبات أوَّليته هو أول مهام العقل بعد تحقق إمكان المعرفة

---

(١) راجع تموضع مبحث القدم والحدث تالياً لبحوثه في نظرية المعرفة (١/١١-٥٠)، بينما بقية مباحث نظرية الوجود تتذيل الفصل (٣/١٨٣-٣٢٧).

وبيان طرقها وثبوت الحقائق وإبطال الشك، فليس ثمة إلا خالق ومخلوق[1]، والمخلوق وحده هو موضوع نظرية الوجود، أو هو وما يتعلق بوجوده من أفعال الخالق وصفاته.

وقد أقام ابن حزم هذا التصور بمثابة الجدار الصلب والدرع الواقي في مواجهة الخلل المنهجي لأتباع الأديان والمذاهب والآراء الذين خلطوا بين وجود الخلق ووجود الخالق، فمنهم من أنزل رتبة وجود الخالق إلى رتبة وجود المخلوق، ومنهم من رفع رتبة وجود المخلوق إلى رتبة وجود الخالق، ومنهم من ساوق بينهما في أحكام الوجود؛ مثل: الجسمية، والتركيب، وحمل الجوهر للأعراض، والزمكانية، والحركة والسكون... إلخ، وذلك ما يأباه العقل والإيمان معاً. فلا العقل يقبل ولا الإيمان يرضى بوضع الله تعالى مع الجواهر والأعراض والأجسام، فيزاحم الأشياء ويكون طرفاً في قسمة عقلية محدودة، فهذا مضاد للعقل وللتنزيه على السواء؛ فإدخال الله في قسمة الوجود هو قلب للوجود عن طريق التشابه أو التضاد، فيكون الله موجوداً وليس جسماً أو جوهراً أو عرضاً، وينتهي الأمر بأنه لا يمكن التفكير في الله إلا كطرف للعالم في مقابل الحادث لا في محل[2].

ولا شك أن ابن حزم كان أبعد نظراً من منظِّري نظرية الوجود عندما أخرج الله تعالى منها؛ لأن طبيعة الذات الإلهية مغايرة لطبيعة سائر الموجودات، فلا يشملهما جنس أو حد أو رسم. فالموجودات التي تتدرج في إطار النظرية محكومة بقانونها ورسومها وحدودها ولواحقها ومراتبها وأقسامها، أما الله تعالى وفق المفهوم الفلسفي - كما يقول يوسف كرم - «فهو فعل محض لا تخالطه قوة، وجوهر لا تحل فيه أعراض، ووجود لا تحده

(١) ستتجلى تلك القسمة الثنائية الصارمة بوضوح عند تناوله مبحث الجواهر والأعراض.

(٢) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٤٠٧، ٤٠٨).

ماهية، وعلة قصوى لا معلول بحال، وغاية أخيرة لا وسيلة»[1].

ويمكن من خلال هذا التصور الحزمي لنظرية الوجود التأكيد على سعيه إلى تأسيس معرفة مستقلة بالوجود كنتيجة لمعرفة الله والعلم به بوصفه الخالق للوجود، وذلك ما يبدو بوضوح من تموضع مباحث نظرية الوجود في (الفصل)، ومن ترتيبه مفردات العقيدة الصحيحة التي يلزم المرء اتباعها فيما عرضه في كتاب (الدرة فيما يجب اعتقاده) قائلاً: «فأول ذلك أن يعلم المرءُ بقلبه ويقرَّ بلسانه أنْ لا إله إلا الله خالق كل شيء غيره، وأنه واحد لم يزل ولا يزال. برهان ذلك: أن العالم كله ذو زمان ومساحة»[2].

فالمعرفة بالوجود أثر ونتيجة للتوحيد، وتلك النتيجة وذلك الأثر وإن كانا يتضمنان الدليل على المؤثر إلا أن الاستدلال بالأثر على المؤثر ليس هو الأساس في تلك المعرفة، بل هو أحد مناهج الاستدلال وطرقه لدى أهل الحديث وليس هدفاً؛ لأن الله تعالى هو الحق الموجود بنفسه وسائر ما سواه خلق من خلقه مربوب مقهور تحت قدرته، وهو خالق الأشياء ومسبِّب أسبابها، فالعلم به أصل للعلم بما سواه وسبب، والعلم بالسبب يفيد العلم بالمسبب[3].

وقد بَدَت مبادئ الوجود لدى ابن حزم في ثلاثية على الترتيب الآتي:

أولاً: القدم والحدوث

تقدم تناول ابن حزم لهذا المبدأ من مبادئ الوجود: نظراً إلى العُلْقة البيِّنة بين القول بقدم العالم وإنكار الخالق وبين حدوث العالم، أو لنقل: بين الألوهية والتصور الحزمي للوجود، ذلك الوجود المُحْدَث بواسطة محدِث قديم تحكمهما علاقة صارمة مصوغة في ثنائية الخلق والخالق.

---

(١) يوسف كرم، العقل والوجود، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٦م، ص١٤٨.

(٢) ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق: أحمد الحمد وسعيد القزفي، مكة المكرمة، مكتبة التراث، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص١٧٦-١٧٩.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢/٨٥).

كما أن مسألة القدم والحدوث كانت مثار الجدل والخلاف منذ أقدم العصور الفلسفية اليونانية، واتسعت دائرة الخلاف بتأثر فلاسفة الإسلام المشائين بآراء القائلين بقدم العالم من فلاسفة اليونان.

وقد تمحور ذلك الخلاف في اتجاهات عدة[١]:

أولها: القدم الذاتي والزماني

اتجاه الدهرية والزنادقة، وهو اتجاه مادي صرف، يرى أشياعه أن العالم المادي أزلي أبدي بجواهره وأعراضه، تسيِّره قوانين ذاتية آلية. ويضيف هؤلاء إلى ذلك الاعتقاد أن العالم غير مخلوق لله، بل يجحدون وجود الخالق كما أفصح عن ذلك لوقريطس.

الثاني: القدم الزماني والحدوث الذاتي

العالم لدى أصحاب هذا الاتجاه قديم بالزمان دون الذات، والمادة الأولى التي نشأ منها الكون لم تكن من شيء ولا تقدَّمها زمان، وإنما وجدت هكذا من تلقاء نفسها. وهم لا يرون في القول بقدم مادة العالم إنكاراً للخلق ولا تعريضاً لوجود الله للجحود والإنكار، بل يرون أنه يكفي أن يُتصوَّر عقلاً أن العالم ما كان يمكن أن يوجد نفسه لو لم يوجده الله، فهذا الوجود من غيره معناه عدمه. وذلك مذهب جمهور الفلاسفة اليونان، وقد تابعهم فيه جمهور المشائين من فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا، وخصوصاً ابن رشد الذي توسع في الاحتجاج له والاستدلال عليه لكي يبين أنه بالإمكان التدليل على وجود الله تعالى مع القول بقدم العالم[٢].

الثالث: الحدوث الذاتي والزماني

اتجاه المليين وعلماء الكلام في الديانات السماوية الثلاث الكبرى الذين

---

(١) عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية، ص٧٧-٨٤.

(٢) عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠م،=

يرون أن الله تعالى قد خلق العالم من العدم، وأن الصلة بين الباري تعالى والعالم صلة بين السبب والنتيجة، فالله سابق للكون وهو خالقه، وهو الذي أوجده بعد أن لم يكن شيئاً مذكوراً، ويعرف بمذهب (الإبداع) و(الاختراع) و(الإيجاد من العدم)، وقد قال بذلك أيضاً الكندي من الفلاسفة المسلمين، فجعل العالم فعلاً للفاعل الحقيقي الأول الذي يؤيِّس الأيسات عن الليس، وهو الله تعالى[1]، فعلاقة الله بالعالم لدى الكندي علاقة الخالق المبدع المطلق بالمخلوق المبتدع من لا شيء، وهي علاقة إيجاد وتدبير ساريين في العالم حافظين لوجوده في الزمان[2].

الرابع: الفيض

يرى أتباع هذا الاتجاه أن الخلق والإبداع عبارة عن اختراع الصور وإبداعها (دون المواد)، وإثباتها في الهيولي من قبل واهب الصور أو العقل الفعال، فالموجودات الجزئية تصدر في نظرهم عن الأول (الله) ضرورة، وذلك بتوسط سلسلة من المبادئ المفارقة للمادة تعرف بالعقول المفارقة، فتكون الموجودات واجبة بالأول وجائزة بذاتها.

وترتبط فكرة الفيض والصدور بالأفلاطونية المحدثة، وقال بها الفارابي وابن سينا من فلاسفة الإسلام في الطور الأخير من فلسفتهما؛ إذ انتهيا إلى انتهاج مسلك الأفلاطونيين المحدثين.

وفكرة الفيض وإن كانت في الأساس حلاً لمشكلة صلة الله بالعالم لدى الفلاسفة إلا أن النزوع فيها إلى قدم العالم يبرز من أكثر من جهة؛ أي من

= ص٥٥. وراجع: أحمد عبدالمهيمن، إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، الإسكندرية، دار الوفاء، ٢٠٠١م، ص٣٨٢-٣٨٧.

(١) رسالة الكندي في الفاعل الحق، ضمن مجموعة رسائل الكندي (١/١٨٢، ١٨٣)، تحقيق أبو ريدة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠م.

(٢) أبو ريدة، الكندي وفلسفته، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠م، ص٨٧.

جهة التلازم بين مصدر الفيض وما فاض عنه (العلة والمعلول)، وكذلك من جهة اتفاق القائلين بها من فلاسفة الإسلام (الفارابي وابن سينا) على القول بقدم العالم[1].

ولم يَرَ ابن حزم الوجود إلا مخلوقاً مبتدعاً لخالق مبدع في ظل ثنائية صارمة عبارة عن خالق ومخلوق؛ خالق كان ولا شيء معه، ثم كان ومعه العالم مخلوقاً له من العدم. وما كان لابن حزم المحدِّث إلا اختيار القول بالحدوث الذاتي والزماني للعالم، ذلك الاختيار الذي تدعمه الصحاح من الأحاديث النبوية فيما أورده البخاري في صحيحه عن النبي ﷺ قائلاً لوفد اليمن: «كان الله ولم يكن شيءٌ قبله، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض»[2]. وفي رواية: «كان الله ولم يكن شيء غيره»[3]. وفيما أورده الإمام مسلم في صحيحه عن النبي ﷺ أنه قال: «قدر الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء»[4].

ولكن اللافت للنظر حقاً عدم استناد ابن حزم في رفضه القول بالقدم إلى أي دليل شرعي من نصوص الكتاب والسنة وهو الذي يساوق بين النقل والعقل، إلا أن الإطار الجدلي الذي عرض ابن حزم للمسألة من خلاله يبرز ذلك؛ إذ يسوق ابن حزم حججه وبراهينه في مواجهة الدهرية منكري الصانع أصلاً[5]. وإنكار الصانع وإن كان لا يشمل فلاسفة الإسلام ممن قال بالقدم إلا أن

(١) حسن الشافعي، التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، ص٥٣، ٥٤، ١١٣. محمد عبدالرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت - باريس، منشورات عويدات، ط الثالثة، ١٩٨٣م، ص٥٠٢-٥٠٦.

(٢) البخاري (كتاب التوحيد، باب: وكان عرشه على الماء).

(٣) البخاري (كتاب بدء الخلق، باب: وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده).

(٤) مسلم (كتاب القدر، باب: حجاج آدم وموسى).

(٥) ابن حزم، الفصل (١/١٩-٢٢).

الغزالي جعل من لوازم القول بالقدم نفي الصانع من جهات[1]:

من جهة الفاعل، فإن الفاعل عبارة عمن يصدر عنه الفعل مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد. ولدى الفلاسفة أن العالم صدر من الله تعالى صدور المعلول من العلة ولزم منه لزوماً ضرورياً لا يمكن دفعه.

ومن جهة الفعل نفسه، فإن الفعل عبارة عن الإحداث، ومعنى الفعل إخراج الشيء من العدم إلى الوجود بإحداثه، ولكن العالم عندهم قديم ليس بحادث.

ومن جهة نسبة العالم إلى الله، فإن المبدأ الأول واحد من كل وجه عند الفلاسفة، والواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا واحد عندهم، لكن العالم مركَّب من مختلفات، بل ألزمهم الغزالي مذهب الدهرية والإلحاد نصاً[2]. وعلى ذلك «فهما سيَّان: الدهري الذي ينكر الصانع، والفلسفي القائل بقدم العالم، فإنما يُتصوَّر الاحتياج في العالم إذا قيل: إنه مسبوق بالعدم ووُجد بعد أن لم يكن موجوداً، وهو الحادث الزماني لا الحادث الذاتي»[3].

ولذلك سلك ابن حزم طريق البرهنة العقلية لتفنيد أدلتهم الخمسة التي يَصِمُها بالمَشَاغب، وهي[4]:

١- الاعتراض بأن شيئاً محدثاً لم يُر إلا من شيء أو في شيء، والرد عليه بأن المشاهدة ذات أول بلا شك، وذو الأول هو غير الذي لم يزل؛ لأن الذي لم يزل هو الذي لا أول له، ولا سبيل إلى أن يُشاهد ما له أوَّل ما لا أوّل له مشاهدة متصلة.

---

(١) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، طبع دار المعارف، ط ٦، ص١٣٥، ١٣٩، ١٤٣.

(٢) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، طبع دار المعارف، ط ٦، ص١٩٦، ١٩٧.

(٣) مستجي زاده، المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين، ص٨.

(٤) ابن حزم، الفصل (١/ ٢٠-٢٦). الأصول والفروع، ص٣٣٠-٣٣٨.

٢- الاعتراض بأن محدث الجواهر والأعراض إما أن يكون أحدثه لأنه (أي بطريق الفيض)، وإما أحدثه لعلة. فإن كان أحدثه لأنه فالعالم لم يزل لأن محدثه لم يزل؛ إذ هو علة خلقه، والعلة لا تفارق المعلول. وإن كان أحدثه لعلة فالعالم لم يزل، وإن كانت العلة محدثة لزم من حدوثها أنه أحدثها لعلة أو لأنه.

جاء رده أن هذه قسمة خاطئة؛ إذ يغيب عنها أنه أحدث العالم لا لعلة ولا لأنه بل كما شاء.

٣- الاعتراض بأن محدث الأجسام إما أن يكون مثلها من جميع الوجوه فيماثلها في الحدوث، وإما أن يماثلها في البعض فيكون محدثاً؛ لأن الحدوث لازم للبعض كلزومه للكل، وإما أن يخالفها في جميع الوجوه فيستحيل أن يحدثها؛ إذ كيف يحدث القديم المحدث؛ لأن ذلك هو التناقض كما لا تفعل النار التبريد.

ويحمله ابن حزم على فساد تصور حقيقة الضد والتناقض؛ لأن الضد والتناقض هو اقتسام شيئين طرفي البعد تحت جنس واحد، وهما عرضان كالفضيلة والرذيلة اللذين يجمعهما الخُلُق، والبياض والخضرة اللذين يجمعهما اللون، وهذا كله فيض عن الخالق، فبطل كونه ضداً لخلقه؛ إذ ليس كل خلاف ضداً، فالحركة والسكون خلاف الجسم وليسا ضداً له، فلو كان الجسم ضد الحركة والسكون لكان الجسم فاعلاً لضده، وذلك ما أبطله المعترضون.

٤- الاعتراض بأن محدث العالم إما أن يكون فعله لإحراز منفعة أو لدفع مضرة، فيكون محدثاً لأنه محل للحوادث، وإما فعله طباعاً، فيكون فعله لم يزل معها؛ لأن الطباع موجبة لما حدث بها، وإما فعله لا لشيء أصلاً، وهذا لا يُعقل، وما خرج عن المعقول محال.

ويفنِّده ابن حزم بأن الفعل لجلب منفعة أو دفع مضرة أو بالطباع هو من

المخلوقين، وهي صفات مغايرة تماماً لصفات الخالق ومنفية عنه. فلا يتبقى إلا القول بأن الباري قد أحدث العالم لا لشيء؛ لأنه تعالى خلاف لجميع خلقه من جميع الوجوه، وكذلك فعله مغاير لجميع أفعال خلقه من جميع الوجوه. أما كون هذا النوع من الفعل محالاً غير معقول فغير صحيح؛ لأنه وإن كان لا يُعقل بالحس والمشاهدة؛ مثل الأزلية، يُعقل استدلالاً.

٥- الاعتراض بأن الأجسام لو كانت محدثة فمحدثها قد ترك فعلها قبل أن يحدثها، والترك إما أن يكون جسماً وإما عرضاً، وهذا يوجب قدم الأجسام والأعراض؛ فإنها لم تزل موجودة.

ويدفعه ابن حزم بتحرير مفهوم الجسم والعرض: فالجسم هو الطويل العريض العميق، وترك الفعل ليس كذلك، أما العرض فهو المحمول في الجسم، وليس الترك محمولاً في جسم فليس عرضاً، كما أنه ليس جسماً، بل هو عدم، وإنما يكون الترك فعلاً في حالة المخلوقين فقط بسبب اقتران الترك بفعل آخر؛ كتارك الحركة بالسكون، والقيام بالقعود، والطعام بالشراب... إلخ.

ولم يتعرض ابن حزم لاثنتين من حجج القائلين بالقدم مما أورده الغزالي على الفلاسفة وردَّه عليه ابن رشد، وهما: قدم المادة، وإلا احتاجت إلى مادة أخرى وتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، وقدم الزمان والحركة الذي يقتضيه تقدُّم الباري بالزمان على العالم، فيكون قبله زمان قديم، وقدم الزمان يعني قدم الحركة؛ لأن الزمان عدد الحركة، وقدم الحركة يعني قدم المتحرك[1]. وهما الحجتان اللتان تقومان - فيما يرى حسن حنفي - على فكرة التواصل لا الانقطاع[2].

---

(١) راجع أدلة الفلاسفة على قدم العالم لدى الغزالي في التهافت، ولدى ابن رشد مع الرد عليها في تهافت التهافت (١/٦٠-٢١٣)، القاهرة، طبع دار المعارف، تحقيق سليمان دنيا، ط٣، ص٩٠-١٢٢.

(٢) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٥٤٤).

وذلك يعني عدم اشتمال رد ابن حزم على القائلين بالقدم الزماني والحدوث الذاتي، وهو اتجاه المشائين من فلاسفة الإسلام، ويُعزى ذلك إلى عدم وقوف ابن حزم على فلسفة الفارابي وابن سينا، وكذلك لتأخر عصر ابن رشد الذي انبرى لتبرير هذا الاتجاه والرد على المتكلمين وعلى تهافت الفلاسفة للغزالي.

أما إثبات الحدوث الزماني والذاتي للعالم فيعمد فيه ابن حزم إلى البراهين الضرورية الملزمة للمخالفين بالإقرار؛ لاستنادها إلى بدهيات العقل والحس. وقد صنفها في خمسة؛ كي تمثل الطرف المناقض لمزاعم ومشاغب الدهرية، وهي[1]:

١- البرهان الأول:

برهان مشاهد عبر الحس والعيان في الأشخاص والأعراض والأزمنة، فكل منها متناهٍ ذو أول؛ فالأشخاص يظهر تناهيها بتناهي أحجامها وزمن وجودها، والأزمنة تتناهى بفناء الأوقات واستئناف غيرها من بعدها؛ ماضٍ فحاضرٌ فمستقبلٌ، وكذلك الأعراض يفنى عَرَض ليحل محله عَرَض.

ولما كان العالم مركباً من هذه الثلاثة: أجسام وأعراض وأزمنة، فهو متناهٍ ذو أول مثلها، فهو ليس شيئاً غير أجزائه.

وقد سبق الكندي ابن حزم إلى الاعتماد على برهان التناهي[2]، وهو برهان مفرداته مأخوذة من أرسطو وإن اختلفت نتائجه بين القدم لدى اليونان والحدوث لدى الكندي. فالكندي لما أراد البرهنة على حدوث العالم استخدم معطيات أرسطية، وهي كوْن العالم متناهياً من جهة الجسم، والجسم والحركة والزمان أمور متلازمة؛ إذن العالم متناهٍ من جهة الحركة والزمان أيضاً، ومعنى

(١) ابن حزم، الفصل (١/٢٦-٣٢). الأصول والفروع، ص٣٣٨-٣٤٤.

(٢) الكندي، رسائل الكندي (١/٧٠). وقد خصَّص لهذا البرهان حيزاً كبيراً في رسائله وعالجه في أكثر من موضع؛ مثل: رسالته في إيضاح تناهي جرم العالم، ورسالته في الفلسفة الأولى.

ذلك أنه حادث. أما أرسطو فلم يفطن إلى ذلك، فقال بتناهي العالم من جهة الجسم وبعدم تناهيه من جهة الزمان والحركة[1].

٢- البرهان الثاني:

برهان طبيعي تفرضه طبيعة كل موجود، فطبيعة كل موجود قد أحصته وحصرت عدده، وما لا نهاية له فلا إحصاء له ولا حصر، ولذلك فلا سبيل إلى وجوده أبداً؛ لأن وقوع البعدية في الشيء هو وجود النهاية له، فعلى ذلك لا يوجد شيء أبد الآبدين؛ لأن الأشياء كلها موجودة بعضها بعد بعض. وذلك برهان قرآني نبَّه الله تعالى عليه في قوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨]. ويتضمن ذلك البرهان القرآني كذلك البرهان الأول.

٣- البرهان الثالث:

برهان عقلي توجبه استحالة الزيادة إلى غير المتناهي؛ لأن معنى الزيادة هو إضافة شيء في المساحة أو العدد إلى ذي نهاية، ومعلوم ضرورة أن الزمان يزيد بمرور الأيام، فالزمن مذ كان إلى وقت الهجرة جزء للزمان مذ كان إلى وقتنا هذا، فإما أن يكون الزمانان متساويين فيكون الكل مساوياً للجزء وذلك باطل، وإما أن يكونا الجزء أكبر من الكل وذلك باطل، فلا يصح إلا أن يكون الكل أكبر من الجزء، وإنما أصبح الكل كُلاً بتناهي الجزء والزيادة عليه، وهو ما أشار إليه القرآن بقوله: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ [فاطر: ١].

٤- البرهان الرابع:

برهان واقعي متضمَّن في استحالة إحصاء ما لا نهاية له، ولما كانت الطبيعة والعدد قد أحصيا ما خلا من أوائل العالم حتى بلغ إلينا دلَّ ذلك على أن للعالم أوَّلاً بالضرورة.

٥- البرهان الخامس:

برهان واقعي متضمَّن في استحالة وجود تالٍ إلا بعد سابق، واستحالة وجود ثانٍ إلا بعد أول؛ لهذا لو لم يكن لأجزاء العالَم أول لم يكن لها ثانٍ، ولو

(١) محمود قاسم، مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد، ص٢١.

كان الأمر هكذا لم يكن عدد ولا معدود، ولمَّا كانت جميع الأشياء في العالم معدودة دلَّ هذا ضرورةً على أنها ثالث بعد ثان وثان بعد أول. وقد نبَّه الله تعالى في القرآن الكريم على هذا الدليل وعلى الدليل السابق في قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨].

وإذا كان ثمة ملاحظة على براهين ابن حزم الخمسة فإنها القاعدة القرآنية التي بُنيت عليها في قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨]، وقوله تعالى: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ [فاطر: ١]، وقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد: ٨].

والملاحظة الثانية المترتبة عليها هي عدم اقتصاره على شرح الدليل القرآني واستنطاقه بما يتضمنه من براهين ودلالات عقلية؛ مما أوقعه في التعقيد والتفريع والإطالة على طريقة المتكلمين، بما يجعل تخطئة سالم يفوت لعاطف العراقي[1] ليست موضوعية علمية، بل مرجعها تكريس القطيعة المعرفية بين المشرق والمغرب التي تستلزم رفض كل مشرقي ولو كان الضياء الصادر لنور العالم من تلك الجهة.

أما الملاحظة الثالثة فهي مما أغفله دارسو ابن حزم من قبل، وهي عدم اقتصاره على البراهين الخمسة على حدوث العالم وإلحاقه بتلك البراهين برهاناً آخر، هو برهان الصنعة، الذي أكاد أجزم أنه البرهان الذي استعاده ابن رشد في صياغة محكمة ضمن برهانَيْه على وجود الله، وهما: برهان العناية، وبرهان الاختراع. فبرهان العناية -كما بسطه ابن رشد في مناهج الأدلة[2]- لا يكاد يختلف عن برهان الصنعة[3] الذي عرضه ابن حزم عقب براهينه الخمسة السابقة، وذلك من الجهات الآتية:

---

(١) سالم يفوت، ابن حزم، ص٣٣٧.

(٢) ابن رشد، مناهج الأدلة، ص١٥٠، ١٥١.

(٣) ابن حزم، الفصل (٣٥/١، ٣٦). وانظر (٢١٠/٣، ٢١١)؛ إذ يجعل منه ابن حزم دليل صنعة واختراع في آنٍ واحد يضطر معه المرء إلى الإقرار بالخالق.

جهة الاتفاق	عند ابن حزم	عند ابن رشد
١- المستدل عليه	صانع مختار قاصد	فاعل قاصد مريد
٢- المنفي به	أن تكون المصنوعات المضبوطة ضبطاً لا تفاوت فيه من فعل الطبيعة	أن تكون الموجودات المتوافقة بالاتفاق (عرضاً)
٣- المستدل به	- تراكيب الأفلاك وحركتها - تراكيب أعضاء الإنسان والحيوان - تراكيب النبات	- موافقة الليل للنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان - موافقة أعضاء الإنسان والحيوان لحياته ووجوده - موافقة النبات والجماد لوجود الإنسان

ثانياً: الوجود والعدم

الوجود أول المعاني وأَبْيَنُها وأعمُّها على الإطلاق، وهو بدهي التصور، وهو موضوع ومحمول، تصور وتصديق في آنٍ واحد، فالموجود هو ما لا يُحَدُّ إلا بنفسه؛ إذ ليس للوجود حد، وليس له رسم؛ لأن الحد يلتئم من جنس ومن فصل نوعي، والوجود أبسط المعاني، ومن ثمَّ أعمها، فلا جنس فوقه يعرِّف به، ولا فصل نوعي يعرض له ويميزه من حيث إن كل ما يعرض للوجود فهو وجود.

أما الرسم فيكون بما هو أبين من المرسوم، وما من معنى أوضح وأبين من معنى الوجود حتى يرسم به، وما من شيء يُدرك إلا ويدرك موجوداً إما في

الحقيقة وإما في الذهن، فالوجود أول المعاني لبساطته القصوى، وأول ما يقع في الإدراك لعمومه الشامل(١).

فالوجود لا يشبه سائر الموضوعات التي تنطبق على جزئياتها بالمعنى نفسه، فيوفر كل منها للعلم الدائر عليه الوحدة اللازمة لتقرير قضايا كلية تستوعب الجزئيات في ماصدقها(٢)، فهو يعلو على كل المتقابلات وكل المقولات، ومن هنا سُمِّي متعالياً(٣).

وللوجود معنيان: المصدر وهو فعل الوجود أو الوجود بالفعل، والاسم؛ أي: الموجود، وهو الوجود الحاصل المتمكن سواء أكان ذاتاً أم فعلاً، وعلاقتهما علاقة المجرد بالمشخص، ففعل الوجود إيجاد من جهة الفاعل ووجود من جهة المفعول(٤).

وهو أنواع يجمعها لفظ مشترك أو متواطئ أو مشكِّك، فالوجود إما عيني متأصل: ماهية متحققة وثابتة في الخارج، وهو حقيقة الشيء، وإما ذهني صوري غير متأصل بمنزلة الظل من الجسم، وإما مجازي في اللسان وفي الكتابة؛ كلفظٍ منطوق وكلمةٍ مكتوبة(٥).

وقد أُجريت في الفلسفة الإسلامية ألفاظ بمعنى الوجود أو الموجود؛ مثل لفظ (الشيء) الذي يُقال على كل ما يقال عليه لفظ الموجود، وقد يقال أيضاً

(١) الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة ت، ص٤٣-٤٥. يوسف كرم، العقل والوجود، ص١٠٩، ١١٠.

(٢) يوسف كرم، العقل والوجود، ص١١٣.

(٣) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط الثانية، ١٩٧٩م، ص١٧٥.

(٤) يوسف كرم، العقل والوجود، ص١١٠.

(٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٤٢٤).

على ما هو أعم من الموجود فيطلق على المعلوم ليشمل بذلك المعدوم[1].

وهناك مَنْ يقصر لفظ (الشيء) على القديم فقط فلا يطلقه على المحدث إلا تجوزاً وتوسعاً؛ مثل أبي العباس الناشي. وهناك من تطرف فذهب إلى أن (الشيء) هو الحادث فقط؛ مثل الجهم بن صفوان، أو قال بأنه الجسم فقط؛ مثل هشام بن الحكم[2].

ولم يختلف مفهوم ابن حزم للوجود عن ذلك كثيراً سوى في اشتمال لفظ الشيء على المعدوم، فالموجود لديه هو الشيء المُثْبَت الحق، وهو من الأمور المجمع على صحة القول بها؛ لقول الله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُل لاَّ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ١٩]، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾ [الحج: ٦]. وذلك قبل حدوث مقالة الجهم بن صفوان وأبي العباس الناشي؛ إذ رفض الأول إطلاق لفظ (شيء) على الله؛ لأن الشيء هو الحادث، بينما قال الثاني: لا شيء إلا الله[3]، فالشيء هو القديم.

ويبدو أن ابن حزم قد اكتفى بظهور معنى الوجود ووضوحه في اللغة واتفاق الأمة عليه، فلم يبسط القول في ذلك أو يزده بياناً مكتفياً بالدليل القرآني في الرد على الجهم والناشي وفي إثبات الترادف بين الوجود والشيئية والثبوت والحق. فقوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام: ١٩] استفهام من النبي ﷺ للمشركين عن أعظم شيء شهيد موجود

---

(١) يوسف كرم، العقل والوجود، ص١١١.

(٢) شرح المصطلحات الكلامية، إيران، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٥هـ، ص١٨٠.

(٣) ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص٣٩٤.

يقبلون الاحتكام إليه في الإقرار بأنه رسول الله، فالاحتكام والفصل والقضاء في الخصومات لا يكون إلا من الشيء الموجود الثابت لا المعدوم المنفي. ولما كانت الأشياء متفاوتة الدرجات في الوجود؛ لأنه لفظ مشكِّك، فإن الله تعالى أعظم الأشياء وجوداً، ولما كان أعظمها وجوداً كان هو الموجود الحق ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴾ [الحج: ٦].

لكن لأن شيئية المعدوم من موارد النزاع في مباحث الوجود والإلهيات كالحدوث والقدرة والإرادة والعلم، وكذلك لما يترتب عليها من محاذير ولوازم، وبسبب ما يترتب على نفيها من تكريس لمفهوم الوجود الذي هو الثبوت والشيئية والحق، بوصف المعدوم نقيضاً للوجود، فيكون المعدوم هو اللاشيء المنفي غير الحقيقي؛ فإنه قد استقصى في بيان نفيها في كتبه الثلاثة: (الفصل)، و(الأصول والفروع)، و(الدرة).

فقد استحدث المعتزلة القول بشيئية المعدوم، وبأنه معلوم ومذكور، واختلفوا في طبيعته، فقال الكعبي: ليس بجوهر ولا عرض، وذهب الجبائيان إلى أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه فإن الوصف ثابت له في حال عدمه، وأن الجوهر والعرض كانا جوهراً وعرضاً في حال العدم، وكذلك السواد والبياض[1].

وغلا الخياط في إثبات المعدوم شيئاً فأطلق عليه جميع الأجناس والأصناف، ولم يُبْقِ إلا صفة الوجود[2]، بل ادَّعى أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً، ولم يجز أن يكون المعدوم متحركاً؛ لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً لديه، ولذلك أُطلق عليه وعلى أتباعه (المعدومية)؛

(١) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص٧٩.

(٢) الشهرستاني، الملل والنحل، ص٨٧، ٨٨.

لإفراطهم في وصف المعدوم بأوصاف الموجود[1].

ومجمل نصوص الخياط في الانتصار تذهب في اتجاه جسمية المعدوم، يقول: «يكون الجسم وهو كائن وقد كان، ويتحرك الجسم وهو متحرك وقد تحرك، إنما هو عبارة عن الجسم وعن اختلاف أحواله»[2]، «وإنما اختلفت العبارة عن علم الله بالأشياء قبل أن يوجدها وفي حال وجودها لاتصال العبارة عن علمه بالأشياء»[3].

ومقالة المعتزلة في العدم متطورة متدرجة من قول أبي الهذيل العلاف بالعدم المعلوم الذي ظهر للوجود بكلمة الله (كن)، ثم قول تلميذه أبي يعقوب الشحام بشيئية المعدوم، وبعد ذلك استوت على الجودي في مقالة الخياط بجسمية المعدوم[4].

وسواء أكانت مقالة المعتزلة في العدم مترتبة على نظرية الأحوال فيما يرى الشهرستاني معقباً على مذهب أبي هاشم الجبائي في الأحوال التي أوقعت المعتزلة في إحدى عجائب علم الكلام لإثباتهم أحوالاً هي صفات لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة؛ إذ لا تعرف مستقلة بل مع الذات؛ بقوله: «ورتبوا على هذه المسألة مسألة أن المعدوم شيء، فمن يثبت كونه شيئاً كما نقلنا عن جماعة المعتزلة فلا يبقى من صفات الثبوت إلا كونه موجوداً، فعلى ذلك لا يُثبت للقدرة في إيجادها أثراً ما سوى الوجود، والوجود على مذهب نفاة الأحوال لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد، وعلى مذهب مثبتي الأحوال هو حالة لا توصف بالوجود ولا بالعدم»[5]؛ أم كانت مستمدة من فكرة النظّام في

(١) البغدادي، الفَرْق بين الفِرَق، ص١٧٩، ١٨٠.
(٢) الخياط، الانتصار، ص١١٣، ١١٤. وانظر: ص١١٢، ١١٣.
(٣) السابق، ص١١٤، ١١٥. وانظر: ص١١٣.
(٤) أحمد صبحي، في علم الكلام (١/٢٨٦، ٢٨٧).
(٥) الشهرستاني، الملل والنحل، ص٨٣.

(الكمون والمداخلة) بأن الأشياء لم تظهر من العدم المطلق، بل من مقدمات تدل عليها، فليس هناك ما سيخلق في هذا الكون زيادة على ما هو مخلوق؛ لأن الأشياء تظهر للوجود من مكانها، ويطلق على هذا اللاوجود اسم العدم الممكن، والعدم الكامن عند الخياط هو جسم تجري عليه خصائص الأجسام الموجودة[1]؛ أم كانت فيما يرى أحمد صبحي لا تتعلق بمبحث الوجود، بل إنها من صميم مبحث المعرفة؛ لأن الصفات الذاتية للجواهر والأعراض هي لها لذاتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر، فيمكن تصور الجوهر جوهراً أو عيناً أو ذاتاً دون التفكير في كونه موجوداً مخلوقاً بقدرة القادر، فالموجودات الذهنية لها وجود من حيث جوهريتها وعرضيتها لا تتعلق بها قدرة القادر أو فعل الفاعل، وإنما يتعلق هذان بوجود الموجود[2]؛ سواء كان هذا أو ذاك فإن الأمر يظل طي محاولة المعتزلة التوفيق بين الفلسفة والدين، فقد وجد المعتزلة الدين يقول بحدوث العالم وإبداعه من لا شيء، بينما تصرِّح الفلسفة بقدم العالم وعدم إمكان إحداث شيء من لا شيء، فحاولوا التوفيق بينهما بطرق مختلفة[3]، هي:

١- طريقة العلاَّف:

قال بانقطاع حركات أهل الخلدين وصيرورتهم إلى سكون دائم فيظلون إلى الأبد خامدين ساكنين كالجماد متلذذين أو متألمين. وهو مبني على أن الخلق هو التغيير، وذلك يكون بإدخال الحركة على الجسم المخلوق، فالعالم قبل أن يخلق كان في حال هدوء وسكون، ثم خلقه الله بأن جعله متحركاً،

(١) رشيد الخيّون، معتزلة البصرة وبغداد، لندن، دار الحكمة، ط الثانية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص٢١٦، ٢١٧.

(٢) أحمد صبحي، في علم الكلام (١/٢٨٣، ٢٨٤).

(٣) زهدي جار الله، المعتزلة، ص٥٦-٦٠.

وسيُفْنِيه تعالى بإعادته إلى ما كان عليه من الهدوء والسكينة، وكذلك يبقى إلى الأبد؛ مما يعني أن العالم قديم، وما الخلق الذي يتحدث عنه الدين إلا جعل العالم متحركاً، وما الفناء سوى وقف الحركة.

٢- طريقة معمر بن عباد:

قال معمر بفناء الشيء في غيره، فإذا أراد الله تعالى أن يفني العالم أفناه بخلق شيء غيره يحلُّ فيه فناؤه، فإن أراد أن يفني ذلك الشيء الذي حلَّ فيه العالم أفناه بخلق شيء آخر يحل فيه فناؤه.. وهكذا. أما أن يفني الله العالم كله بالمرة ويبقى وحده فذلك محال.

فلزم معمر جانب الدين بإثباته قدرة الله على إفناء العالم، وأرضى الفلسفة الطبيعية بإحالته ذلك الفناء القطعي إلى استحالة انعدام المادة.

٣- طريقة الشحام والخياط:

ذهب الشحام إلى أن المعدوم في حال عدمه شيء وذات وعين وجوهر يحتمل الأعراض، وأن الجوهر كان في العدم جوهراً والعرض عرضاً. وزاد عليه الخياط بإثبات الجسمية للمعلوم بما فيها من تركيب وتأليف وطول وعرض وعمق، وأجاز وصف المعدوم بكل وصف للمحدث سوى الحركة؛ لأنها في رأيه لا تصح في حال إحداثه.

وبذلك لا يكون ثمة فارق بين الموجود والمعدوم إلا في صفة الوجود؛ لأن التخصيص بالوجود لديهما لا يُتصَوَّر إلا إذا كان المخصِّص معيناً مميزاً عند الموجِد، وإلا كان حصول الكائنات اتفاقاً وبختاً.

ويعني ذلك أن العالم في العدم لدى الشحام والخياط كانت له جميع صفات العالم الموجود، وأن قدرة الله تعالى ليس لها سوى الإخراج من حالة العدم إلى الوجود، وبذلك يكون العالم قديماً أزلياً كما تقول الفلسفة، وأن الله خلقه كما يصرح الدين، ولكن ذلك الخلق ليس سوى الإيجاد، لا إخراج شيء من لا شيء.

ولكن تلك المحاولة التلفيقية قد خلّفت إشكالات منهجية وعقلية وضعتها في مرمى النقد العلمي والفلسفي من جانب القدماء والمحدثين والموافقين والمخالفين على حد سواء، فالجبائي قد وضع كتاباً مفرداً في نقض مقالة الخياط في جسمية المعدوم منبهاً إلى أن ذلك يؤدي إلى القول بقدم الأجسام[1]، وهو ما جعله البغدادي مقصداً للمعتزلة أضمروه ولم يجسروا على إظهاره فقالوا بما يؤدي إليه[2].

ولا شك أنه «من الواضح أن القول بشيئية العدم -مرحلة ما قبل الوجود- تفضي بالتالي إلى القول بقدم الوجود؛ لأن الأشياء حسب هذه المقالة قبل ظهورها للوجود كانت أشياء»[3].

والأمر لا يخلو من التأثر بالفلسفة اليونانية، ولا سيما فلسفة أرسطو طاليس في العلاقة بين الهيولي والصورة[4]. فالعدم الاعتزالي المعدود ذاتاً سابقة للكون ليس في التحليل الأخير سوى نسخة من المادة القديمة عند أرسطو؛ لأنه ذات حقيقية ممكنة الوجود ينقلها الله من العدم إلى الوجود[5].

ولم يكن التناقض النسقي والعقلي في القول بشيئية المعدوم أخفى من التذبذب الاعتزالي بين الدين والفلسفة (القدم والحدوث)، فإذا كان المعتزلة قد أثبتوا المعدومات سابقة للموجودات فإنهم في الآن نفسه في فلسفة القدر قد نفوا وجود الأفعال الإنسانية سابقة لوقوعها في العلم الإلهي.

ومن جانب آخر فإن إثبات المعدوم هو جعله موجوداً كالوجود، وبالتالي

(١) البغدادي، الفَرْق بين الفِرَق، ص١٨٠.

(٢) البغدادي، أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلمية (طبعة مصورة)، ١٤٠٠هـ/١٩٨١م.

(٣) رشيد الخيّون، معتزلة البصرة وبغداد، ص٣١٤.

(٤) السابق، ص٣١٥.

(٥) عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية، ص٨١.

يصعب نفيه، مع أن العدم ليس وجوداً، بل مجرد غياب أو نقص، والوجود حضور، العدم خلاء والوجود ملاء، العدم موات والوجود حياة. وفي إثبات كونه شيئاً يصبح المعدوم المنفي الذي لا تحقُّق له في نفسه موجوداً ثابتاً له تحقُّق في نفسه، ويصبح اللاوجود وجوداً[1].

ولأجل ذلك كله انبرى ابن حزم بقوة لنفي شيئية المعدوم مقرراً أن العدم ليس عرضاً ولا جسماً، وليس معنى ولا شيئاً[2]، ولا يوجد له حكم، فليس كُلاً أو بعضاً ولا هو بعض للموجود، ولا يحصره العدد، وما لا يحصره العدد فليس شيئاً[3]، وما لا يحصره العدد فليس موجوداً بالفعل؛ لأن الحصر بالعدد والإحصاء بالطبيعة ضم ما بين طرفي المُحصى والمحصور وانقطاعهما وتناهيهما والإحاطة بهما، وما لا نهاية له فلا سبيل إلى وجوده بالفعل[4].

وهو يسلك لنفي شيئية المعدوم نهجه المألوف بشقيه[5]:

الأول: التفنيد

وفيه يتناول أدلة القائلين بشيئية المعدوم بالإبطال والتفنيد واحداً بعد الآخر. فيزيِّف ابن حزم دليل القائلين بشيئية المعدوم، وهو استدلالهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ [الحج: ١] على أن المعدوم شيء، ولو لم يكن شيئاً لما أخبر الله تعالى عنه ووصفه وسمَّاه، مبيناً أن وصف زلزلة الساعة بأنها شيء عظيم إنما هو موصول ومرتبط ومحدَّد بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (٤١٦/١، ٤١٧).

(٢) ابن حزم، الأصول والفروع، ص٣٣٨. الفصل: (٢٦/١).

(٣) ابن حزم، الأصول والفروع، ص١٧٨، ١٧٩.

(٤) السابق، ص٣٣٩.

(٥) ابن حزم، الفصل (٢١٧/٣-٢٢١).

بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ [الحج: ٢][1]. فلم يقل: إنها الآن شيء عظيم، وإنما ذكر أنها يوم تذهل المرضعات وتضع ذوات الأحمال ويسكر الناس من غير خمر تكون شيئاً عظيماً.

أما الاستدلال على شيئية المعدوم بأنه يوصف ويتمنى ويسمَّى به ويخبر عنه فيراه ابن حزم استدلالاً فاسداً؛ لأن التمني أو الإخبار أو الوصف بالتلفظ أو بالكتابة يكون إما باسم له مسمًّى فهو موجود وهو حينئذٍ شيء، وإما أن يكون باسم ليس له مسمًّى وليس تحته شيء وعند ذاك يستوي تمنيه مع عدم تمنيه؛ إذ لا فرق بين قول القائل: تمنيت لا شيء، وبين قوله: لم أتمنَّ شيئاً؛ فكلاهما معدوم وليس شيئاً ولا يمكن أن يحمل الأعراض.

الثاني: التثبيت

يبرهن ابن حزم على عدم شيئية المعدوم بما يأتي:

١- قوله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم: ٩]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ [الإنسان: ١]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [الفرقان: ٢]؛ مما يلزم منه كون كل شيء قد خلق بعد أن لم يكن، بما في ذلك المعدوم. ولمَّا كان المخلوق موجوداً فلا بد من كون المعدوم موجوداً؛ لأنه شيء من الأشياء المخلوقة، وهذا ما لم يقل به أحد.

٢- أن المفهوم من الشيء إما أن يكون هو الموجود وذلك الحق، وإما أن يكون المُخْبَر عنه. فإن كان هو المخبر عنه فإن المشركين يخبرون عن شريك لله عز وجل مع أن هذا ممتنع؛ لأنه اسم ليس تحته مسمًّى كما قال تعالى: ﴿أَيْنَ شُرَكَائِيَ﴾ [النحل: ٢٧].

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢١٧-٢٢١). الدرة فيما يجب اعتقاده، ص٣٩٤-٤٠٢.

٣- اتفقت الأمم على أن الموجود هو الشيء، فصحَّ بضرورة العقل أن المعدوم ليس شيئاً.

٤- لا فرق بين وصف المعدوم بالشيئية ووصفه بالحسن والقبح، فلما امتنع وصفه بالحسن والقبح؛ لتحاشي القول بحمله الأعراض والصفات، امتنع وصفه بالشيئية؛ لأن الشيئية وجود. وكذلك يمتنع القول بحمله الصفات في ذاته؛ لأن الذات صفة للموجود، كما يمتنع حمله الصفات في غيره.

٥- استحالة عدم وصف شيء بصفة، وذلك مثل ولد العقيم المعدوم منه يستحيل وصفه بالكبر أو الصغر أو بالعقل أو الجنون أو بالحياة أو الموت، فلما استحال ذلك استحال وجود ولد لا هو بالصغير ولا الكبير ولا بالعاقل أو المجنون ولا حي ولا ميت.

٦- العدد من لوازم الأشياء، فإن كانت المعدومات لا عدد لها استحال ذلك؛ لأن هذه دهرية تثبت غير المتناهي موجوداً أزلاً مع الله، وإن كانت معدودة استحال أكثر.

٧- الشيئية تستلزم المكان، فإن كانت المعدومات أشياء فلا بد لها من مكان داخل العالم، وإن لم يكن لها مكان استحال كون شيء في العالم لا مكان له فيه ولا حامل.

٨- العلم يكون بالأشياء وليس بالمعدومات، فلا يُعلم الشيء حتى يكون شيئاً، أما المعدوم فلا يُعلم؛ لذا أخبر الله تعالى عن ذلك بلفظ (لو) في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [**الأنفال**: ٢٣]، فصح أن المعدوم لا يُعلم.

ولا أظن ابن حزم قد أصاب في هذا الاستدلال الأخير؛ لأن علم الله المطلق يستوجب العلم بما كان، وما هو كائن، وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف كان يكون. والعلم بالنوعين الأخيرين علم بالمعدومات في الحقيقة حسب

فهمنا للمعدوم، لكنها ليست معدومة عند الله تعالى، بل هي أشياء محققة، وذلك مثل علمه تعالى بالقدر أو بالآتي من الحوادث، فتلك أمور محددة واقعة بكل تأكيد حسب علم الله وتقديره على رغم عدمها في نظرنا، ولهذا أخبر الله عنها بلفظ الماضي كما في قوله تعالى: ﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ ﴾ [القمر: ١]، وقوله تعالى: ﴿ أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [النحل: ١]، وقوله تعالى: ﴿ وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان: ٣٣]. وكذلك ما أخبر الله تعالى به في الحديث القدسي من علمه بالمعدوم كما في الحديث: «مِنْ عبادي مَن أفقرته أطغيته...».

كما كان لابن حزم أن يبرهن على عدم شيئية المعدوم بأن الله تعالى قد أخبر عن هلاك كل شيء في قوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾، والهلاك هو الفناء والعدم، فكيف ينعدم المعدوم لو كان شيئاً من الأشياء وهو معدوم أصلاً؟!

كذلك لم يعلل لنا ابن حزم سبب قول المعتزلة بشيئية المعدوم، أو يبين الهدف الذي يبتغيه المعتزلة من إثبات شيئية المعدوم، وبخاصة النظّام الذي بالغ في إثبات الجسمية: أكانوا يريدون إثبات الماهية قبل الوجود، أم كانوا يبتغون إثبات الكلام النفسي لله قبل خلقه؟

ثالثاً: العلة والمعلول

العلة والمعلول أو السبب والمسبب، وكلاهما بمعنى واحد، هما قسما الوجود، فكل ما يظهر للوجود فلظهوره علة أوجدته؛ لأن وجوده ليس من ذاته. وهذه العلة الوجودية توجد الشيء بمعنى تحققه فتنقله من القوة إلى الفعل، أو تجعله على ما هو عليه من خواص طبيعية وخصائص تركيبية[١].

(١) يوسف كرم، العقل والوجود، ص١٦٩، ١٧٠.

وتعمل العلة في المعلول وفق قانون (العلية)، وهو من الأمور العفوية التي يطبقها المرء في حياته اليومية ويبني عليها شؤونه المعنوية والمادية؛ لذلك عدَّه أرسطو من المقدمات الأولية الضرورية التي لا يمكن القدح في بداهتها، فلم يعالجه على أنه مجرد مبدأ أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية، بل على أنه قانون عقلي منطقي تستند إليه أبحاث المنطق جميعها[1].

وعلى رغم بداهة قانون العلية إلا أنه كان محوراً لخلاف واسع -قديماً وحديثاً- بين الفلاسفة والمفكرين الذين ساروا في وجهتين[2]:

أولاهما: إنكار العلية

وقد طُرحت الحجج الآتية لإبطال العلية والاستدلال على نفيها:

١- الجسم لا يحدث جسماً؛ إذ يستحيل أن يحدث شيئاً لم يكن موجوداً وأن يصير اثنين بعد أن كان واحداً، ولا يحدث اللاجسمي لا جسمياً لأجل السبب نفسه، ولأجل أن الفعل والانفعال يقتضيان المماسة، واللاجسمي منزَّه عنها. وكذلك يستحيل أن يحدث الجسم لا جسمياً، ولا اللاجسمي يحدث جسماً؛ لأنهما متغايران، فلا الجسم يحتوي طبيعة اللاجسمي، ولا اللاجسمي يحتوي طبيعة الجسم، فالعلية ممتنعة.

٢- مبدأ العلية لا يُستنبط استنباطاً مستقيماً من مبدأ عدم التناقض، فهو -إذن- ليس مبدأ أولياً.

٣- ربط مبدأ العلية بمبدأ عدم التناقض مصادرة على المطلوب، وهي حجة جدلية ضد أنصار العلية الذين يرون أن ما يظهر للوجود إنما يظهر عن علة، وإلا كان علة نفسه وهذا محال، أو كان معلولاً للعدم وهذا محال

---

(١) علي سامي النشار، مناهج البحث عن مفكِّري الإسلام، القاهرة، طبع دار المعارف، ط الرابعة، ١٩٧٨م، ص١٢٤.

(٢) يوسف كرم، العقل والوجود، ص١٧١-١٧٩.

كذلك، فهذا التدليل يعتمد على العلية فيفترض المطلوب إثباته وذلك مصادرة.

٤- تغاير معنيي العلة والمعلول ذلك التغاير الذي يسهل معه تصور الشيء الكائن كأنه غير موجود الآن وكأنه موجود في اللحظة التالية دون أن نرفق به معنى متميزاً لعلة أو مبدأ محدث يكون الفصل بين معنى العلة ومعنى بداية الوجود أمراً ممكناً.

٥- النسبة بين المعلول والعلة خارجة عن مفهومهما، فالتجربة هي التي تعرض علينا الحدين مرتبطين، ولما كانت التجربة جزئية متغيرة فهي لا تصلح أساساً للضرورة والكلية.

٦- التسليم بمبدأ يقضي بالرجوع من علة إلى علة دون الانتهاء إلى علة أولى تكون التفسير الأخير للعلية، وذلك إيهان للمبدأ يعدل الإنكار.

٧- ليست العلية سوى عادة ذهنية يولدها جريان الظواهر من خارجية وداخلية، ويحملنا ذلك على توقع ظاهرة معينة كلما أدركنا ظاهرة أخرى معينة ارتبطت بها تجربتنا في الماضي.

الثاني: تأييد العلية

لمؤيِّدي العلية حجج ضد منكري العلية: منها الإنشائي ومنها الجدلي، ومن حججهم أن:

١- إنكار مبدأ العلية جاء لإثبات ركنين دينيين: الركن الأول أن الله لمَّا كان هو الموجود بذاته فهو الفاعل الأوحد وليست المخلوقات بفاعلة، والركن الثاني إمكان المعجزات الذي يقضي عليه مبدأ الترابط بين المسببات والأسباب.

٢- العلية مبدأ أوّلي في العقل سابق على تكوين التجربة، لذلك يسأل الأطفال عن العلل وهم موقنون بوجودها.

٣- التجربة التي استند إليها منكرو العلية لا تجعلنا نضع علاقة العلية بين

كل سابق وكل لاحق كيفما اتفق، ولكننا نسمي بعض أشياء معينة عللاً، وبعض أشياء أخرى معينة معلولات، ولا نستطيع عكس هاتين التسميتين، وما ذاك إلا أن مفهوم العلة متحقق في الأولى ومفهوم المعلولية متحقق في الطائفة الثانية.

٤- تصور أحداث تحدث دون علة محال، فالمصادفة نفي للقانون وليست نفياً للعلية؛ إذ إنها لا تعني أن الأحداث تخرج من العدم، بل تعني فقط أن الأحداث تحدث بفعل علل غير مطردة. وليست المعجزة نفياً للعلية، ولكنها معلولة لإرادة الخالق التي توقف فعل قانون طبيعي لغرض روحي أعلى.

٥- الفلاسفة يقرون مرغمين بالعلية عندما يفسرون معنى العلية بتكرار التجربة، وهذا يعني أن التكرار علة توجد فينا عادة توقع اللاحق بعد إدراك السابق فيفسرون العلية بالعلية.

٦- التجربة الباطنة تمدنا بشعور قوي بالعلية كلما أظهرتنا على أفعال تصدر عنا وتقرُّ فينا، كالتعقل والتخيل والإرادة، وأفعال أخرى تصدر عنا وتتعدى إلى غيرنا، كاللمس والتحريك والضرب والقطع، وطائفة ثالثة من الأفعال تصدر عن غيرنا وتتعدى إلينا، وفي كل ذلك نعلم ليس فقط أن المعلول يحدث بعد الفعل، بل كذلك أنه يحدث عن الفعل، لذا كنّا مسؤولين عن أفعالنا أمام ضمائرنا.

ولكن يصعب في الحقيقة تبنِّي الاتجاه الأول المنكر للعلية؛ لأن العلية علاقة تقوم على فكرة الاحتياج تماماً مثل مباحث الواجب والممكن والقدم والحدوث، فكل شيء في الوجود محتاج إلى غيره احتياجاً ضرورياً[1]. كما أنه في إنكار العلية لزوم لمخالفة ما فُطرت عليه النفس من ضرورة فاعل وراء كل

---

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٢٥٣).

مفعول، ومُحْدث وراء كل حدث، ومؤثّر وراء كل تأثير.

أما الذي يمكن الاختلاف حوله حقاً فهو كيفية عمل العلل في معلولاتها وأسباب خضوع الموجودات لقانون العلية، وقد قُدِّمت في هذا الصدد أربع نظريات تفسيرية(١):

أولاها: تفسّر العلية في ضوء الحاجة الذاتية للوجود بحاجة الموجود إلى علة كي يُوجد، وهي حاجة ذاتية لا يتحرر منها موجود بسبب كون الافتقار إلى العلة كامناً في طبيعته، فتكون العلية بذلك ناموساً عاماً للوجود؛ مما يجعل افتراض وجود دون علة أمراً مناقضاً لذلك الناموس وخروجاً عليه، وضرباً من الاعتقاد بالصدفة والبخت في وجود العالم.

الثانية: تقوم على احتياج الموجودات في حدوثها إلى العلل؛ لأنها تتطلب ضرورةً سبباً لحدوثها بعد العدم، فالحدوث هو مناط الاحتياج إلى العلة، وهو الدافع وراء السؤال عن سبب الوجود (لماذا وجد؟).

الثالثة: تتعلق بالإمكان الذاتي لوجود الموجودات؛ مما يجعل مكمن حاجة الموجودات إلى أسبابها هو الإمكان.

الرابعة: تجعل من العلية علاقة تقوم على التناسب والتفاوت بين موجودين، هما العلة والمعلول اللذان تربطهما ضروب متعددة من أشكال الارتباط؛ مثل الرابطة بين القلم والمؤلف، وبين القارئ والكتاب؛ إذ لكل من الطرفين المرتبطين بعلاقة العلية في المثالين السابقين وجود خاص به سابق على ارتباطه بالآخر، وهو موجود بصورة مستقلة قبل وقوع الارتباط، ثم جاء الارتباط كعلاقة عارضة بين الشيئين متأخرة عن وجودهما، فليس القارئ في حقيقته ارتباطاً

(١) محمد باقر الصدر، فلسفتنا، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة العاشرة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص٣١٦-٣٢٢.

بالكتاب، ولا الكتاب في حقيقته مجرد ارتباط بالقارئ؛ لأن الارتباط جاء بعد وجود كل منهما بصورة مستقلة.

وبذلك تكون حاجة الموجودات إلى سبب غير كامنة في حدوثها ولا إمكان ماهياتها، بل في صميم وجودها وكنهها الوجودي القائم على التعلق والارتباط المستغنى عنه.

ولا نستطيع أن نقول: إن نظرية بعينها من الأربع قد أعطت الجواب الكامل عن كيفية عمل العلية وأسباب خضوع الموجودات لقانونها؛ لأن كل نظرية تعالج مجالاً واحداً فقط من مجالات عمل العلية، فالأولى تعالج عمل العلية في الإيجاد، والثانية في الإحداث (التحويل من العدم إلى الوجود؛ مما يجعلها تقوم على فكرة شيئية المعدوم)، والثالثة تنظر في الماهية، والرابعة تدور حول عمل العلية من خلال طبيعة الموجود وخصائصه.

أما ما يمكن قبوله كحلٍّ لتلك المشكلة فهو رؤية متعددة تجمع بين النظرية الأولى والنظرية الرابعة في منظور تركيبي تكون العلية فيه ذات جانبين وبعدين مستقلين، تعمل العلية في البعد الأول منهما على إيجاد الموجود وتحقيقه واقعاً ملموساً وكياناً خارجياً ذا خصائص وجودية معينة، وهي علة الخلق من العدم، ولا تكون إلا لله الخالق وحده. وفي البعد الثاني تكون العلية فيه هي فاعلية الخصائص والسمات الوجودية الكامنة في طبيعة الموجود وذاته، وهي بذلك تعبير عن قانون وجوده الطبيعي؛ إذ لم تكن الخلافات التي دبَّت في تاريخ الفكر الإسلامي حول العلية إلا بسبب القبول بمنظور أحادي الجانب بغية حل معضلة العلية، فجاءت الآراء والوجهات متباينة أشد التباين:

١- الفلاسفة المشاؤون سواء مَنْ قبل العلة الأولى كخالق من العدم كالكندي أو قال بقدم العالم فإنهم قد قبلوا جميعاً نظرية العلل

الأرسطية الأربع[1]. فالعلة الغائية تؤثر في العلة الفاعلية بالجذب أو الإغراء، والعلة الفاعلية تؤثر بالفعل والإيجاد، والعلتان المادية والصورية تكوِّنان الماهية أو الطبيعة[2].

٢- المعتزلة تبنَّوا تصوراً متبايناً للعلية تفاوتت فيه الآراء الاعتزالية تفاوتاً واسعاً يعكس أبعد ما وصل إليه الفكر الفلسفي من اختلاف حول طبيعة العلاقة العلية، ويتمثل في المواقف الآتية[3]:

- القائلون بالسببية المطلقة، وقد أرجعوا المتولدات الحادثة؛ مثل: الألوان والطعوم والروائح والآلام واللذات والحركات الواقعة عند دفع الحجر وانطلاق السهم وانكسار الأعضاء عند السقوط وغير ذلك، إلى الأسباب الواقعة من المسبِّب، ومن هؤلاء بشر بن المعتمر من معتزلة بغداد.

- القائلون بالسببية المقيدة، وهؤلاء قد قسموا الحوادث قسمين: قسماً أرجعوا الحوادث فيه إلى الأسباب؛ مثل: حركة سقوط الحجر وانحدار الأجسام وصعود السهام من الرمية وصوت الارتطام عند اصطدام الأجسام. وقسماً أرجعوا العلة فيه إلى الله فهو فِعْله، مثل: اللذة والألوان والطعوم والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والجبن والشجاعة والجوع والشبع والإدراك، ومن هؤلاء أبو الهذيل العلاف.

- أشباه الطبائعيين، مثل إبراهيم النظَّام الذي جعل الأفعال والحوادث من فعل الله بإيجاب الخلقة؛ أي أن الله تعالى قد طبع الحجر طبعاً على الاندفاع عند دفعه، والانحدار عند إسقاطه، وانطلاق السهم عند رميه.

(١) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام، ص١٢٤.

(٢) يوسف كرم، العقل والوجود، ص١٧٠.

(٣) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م، (٢/٧٨-٨٣).

واستثنى من الطبع نوعين من الحوادث:

أ- حركة الإنسان؛ مثل: الصلاة والصيام والإرادة والكراهة والعلم والجهل والصدق والكذب والكلام والسكون بوصفه حركة في وقتين.

ب- الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والأصوات والآلام واللذات، وذهب إلى أنها أجسام لطيفة.

واستثنى الجاحظ الإرادة فقط من فعل الإنسان، وجعل بقية أفعاله بالطبع.

أما معمَّر بن عباد السلمي فنفى كون الحركة والسكون من فعل الإنسان، وعدَّ المتولدات وما يحل في الأجسام من حركة وسكون ولون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة فعلاً للجسم الذي حلَّ فيه بطبعه، وعدَّ الموات الذي لا حياة فيه يفعل الأعراض التي حلَّت فيه بطبعه، وعدَّ الحياة فعل الحي والموت فعل الميت.

- منكرو السببية، وهم فريقان:

أ- الفريق الأول، وعلى رأسه صالح قبة، جعل الفاعلية المطلقة والوحيدة لله تبارك وتعالى، فهو المبتدئ للحوادث والمحدث الحقيقي لها؛ كذهاب الحجر عند الدفعة، واحتراق الحطب عند مجامعة النار، والألم عند الضرب؛ لذلك أجاز هذا الفريق أن يتعلق الحجر الثقيل في الهواء ألف عام فلا يسقط، وأن تجتمع النار والحطب وقتاً طويلاً ولا يحدث احتراق، وأن توضع الجبال على الإنسان فلا يجد لها ثقلاً، وأن يدفع أهل الأرض جميعاً حجراً صغيراً فيسكن ولا يتحرك ولا يندفع، وأن يحترق إنسان بالنار فيجعله الله يتلذذ بها، وأن يدرك الأعمى ويعلم الميت، وأن يوجد الإنسان الواحد في مكانين في وقت واحد.

وهذا الفريق يتطابق رأيه مع رأي الأشاعرة القائلين بالعادة والاقتران وإلغاء القوانين الطبيعية.

ب- الفريق الثاني، ويمثله ثمامة بن الأشرس، جعل الحوادث لا من محدث، فذهاب الحجر عند دفعه واحتراق الحطب عند مجامعة النار وما أشبه ذلك إنما حدث لا من محدث، ولا يضاف إلى الإنسان ولو كان فاعله إلا على سبيل المجاز.

٣- الأشاعرة قالوا بنظرية العادة المبنية على فكرة الخلق المستمر التي هي بدورها نتيجة حتمية لمذهب الأشاعرة في الجوهر الفرد وفي عدم بقاء الأعراض زمانين، ذلك المذهب الذي يعني أن كل موجود ينقسم إلى جواهر مفردة عبارة عن أجزاء متفرقة منفصل بعضها عن بعض، ولا يتصل بعضها ببعض اتصال علة بمعلول أو سبب بمسبب، بل يخلقها الله في كل لحظة سواء أكانت فعلاً إنسانياً أم فعلاً طبيعياً، والفارق بين الفعلين أن الإنسان يشعر بأنه يكتسي هذه الأجزاء التي يفعلها الله أو يخلقها فيه، ولا يشعر العالم الطبيعي بالاختيار. ومن ثمَّ فإن الله خالق الجواهر المفردة وخالق أعراضها التي لا تبقى زمانين، وتأثيره في الأجسام دائم ومباشر بتأليف الذرات واجتماعها وخلق أعراضها المتعاقبة خلقاً بعد خلق، فلا مجال لقانون سببي أو علة مؤثرة سوى الله الخالق الذي تستند إليه جميع الحوادث، وذلك ينفي أي علاقة بين الحوادث المتعاقبة إلا جريان العادة في خلق بعضها عقب بعض، ومشاهدة ذلك التعاقب والاقتران الذي قد يُعتقد أنه سبب لها، بينما لا علاقة على الإطلاق سوى جريان العادة بالري بعد الشراب، والشبع عقب الأكل، والاحتراق مع لقاء النار، والموت بقطع الرقبة(١).

وقد جاء تصور ابن حزم للعلية مبايناً لنظرية العلل الأرسطية الأربع ولمقالات المعتزلة ولنظرية العادة الأشعرية، بل إن التصور الحزمي جاء في شقه

(١) علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام، ص١٢٤-١٢٨.

التفنيدي موجَّهاً لإبطال تلك الآراء، وبخاصة نظرية العادة الأشعرية وقول المعتزلة بالطبع والتوليد.

ويقوم تصوُّره للعلية على تقسيمه الوجود إلى مخلوق وخالق، مُحدَث ومحدِث، فالله هو الخالق وما سواه محدَث مخلوق ترجع علته وسببه إلى الله. لكنه شأن أهل الحديث والفقهاء تبنَّى المنظور التركيبي في معالجة مبدأ العلية من خلال منهجه ذي الشقين:

الأول: تفنيد الآراء العلية المخالفة

١- القول بالطبع:

حمل ابن حزم على القائلين بالطبع من المعتزلة، وخصوصاً معمر بن عباد السلمي والجاحظ اللذين كانا يزعمان «أن الله عز وجل لم يخلق شيئاً من الألوان، ولا طولاً ولا عرضاً، ولا طعماً ولا رائحة، ولا خشونة ولا أملاساً، ولا حسناً ولا قبحاً، ولا صوتاً، ولا قوةً ولا ضعفاً، ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، ولا مرضاً ولا صحة ولا عافية ولا سقماً، ولا عمى ولا بكماً، ولا بصراً ولا سمعاً، ولا فصاحة، ولا فساداً للثمار ولا صلاحاً لها، وأن كل ذلك فعل للأجسام التي وُجدت فيها هذه الأعراض بطباعها»[(١)]، وذلك لما يلزم من القول بالطبع من شناعات؛ مثل:

- إخراج نصف العالم عن خلق الله تعالى وإضافته إلى غيره؛ لأن العالم ليس إلا الجواهر الحاملة والأعراض المحمولة فقط، فإذا كانت الأعراض مخلوقة طباعاً لغير الله فقد خرج نصف العالم عن خلق الله[(٢)].

---

(١) ابن حزم، الفصل (١٣٠/٣)، (١٢٤/٢)، (٩١/٢). وانظر نسبة القول بالطبع لبشر بن المعتمر وإنكاره عليه (١٣٣/١).

(٢) السابق (١٣٠/٣).

- تكذيب الله تعالى في قوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً﴾ [الملك: ٢][(١)]، وفي قوله: ﴿يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ﴾ [الرعد: ٤][(٢)]، فأخبر تعالى أن تفاضلها في الطعوم من فعله عز وجل.

- لزوم مذهب الدهرية[(٣)].

كما أن ابن حزم يتهم القائلين بالطبع بالغباوة الشديدة والجهل بالطبيعة؛ لأن الطبيعة ما هي إلا قوة في الشيء تجري بها كيفياته على ما هي عليه، وتلك القوة عرض لا يَعْقِل، فمن نسب إليها ما يظهر منها من أفعال على أنها مخترعة لها فذلك غاية الجهل؛ لأن تلك الأفعال ضرورة خلق غيرها فيها، ولا خالق هنا إلا الله تعالى[(٤)].

٢- القول بالتوليد:

يجعل ابن حزم من القول بالتوليد أحد موارد النزاع في علم الكلام حول نسبة الفاعلية في وقوع بعض الحوادث المعينة؛ مثل: الجرح الناتج عن رمي سهم، والحرق بالنار، والتبريد بالثلج، وسائر الآثار الظاهرة من الجمادات، فقد ظهر مَن يرى أن المتولد من ذلك عن فعل الإنسان أو الحي فهو فعل الإنسان والحي، أما ما تولد من غير الحي فقالوا: إنه فعل الله، وقال آخرون: إنه فعل الطبيعة[(٥)].

ويبطل ابن حزم القول بالتوليد من جهتين:

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/١٣٠، ١٣١).

(٢) السابق (٢/٩١).

(٣) السابق (٢/٩١).

(٤) السابق (٢/٩١). وانظر تعريفه للطبيعة في: الفصل (١/٢٧)، وفي: رسالة تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول، رسائل ابن حزم (٤/٤١٦).

(٥) ابن حزم، الفصل (٣/٢٣٦). الأصول والفروع، ص٣١٠.

الأولى: التناقض والتضارب الذي ينطوي عليه القول بالتوليد في إثباته نسبة الفاعلية في الحوادث إلى[1]:

- الله عز وجل.
- الطبيعة.
- مَن تولَّد الفعل عن فعله.
- غير فاعل (فعل لا فاعل له).

الثانية: مخالفة نص القرآن وأحكام اللغة واتفاق الأمم على إضافة الأفعال ونسبتها إلى ما ظهرت منه من حي أو جماد، قال تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، فسمَّى الله تعالى المخطئ قاتلاً وأوجب عليه حكماً وهو لم يقصد القتل قط، ولكنه تولَّد عن فعله.

ولم تختلف أمة ولا لغة في صحة قول القائل: مات فلان، وسقط الحائط، وانهزم الجيش؛ لظهور ذلك منها[2].

٣- نظرية العادة والاقتران:

تتبَّع ابن حزم في رد نظرية العادة والاقتران كتفسير للعلاقة العلية بين العلة والمعلول أصول النظرية وجذورها الأولى، فعدَّ القول بها من حماقات ضرار بن عمرو المعتزلي، قائلاً: «ومن حماقات ضرار أنه كان يقول: إن الأجسام إنما هي أعراض مجتمعة، وإن النار ليس فيها حر، ولا في الثلج برد، ولا في العسل حلاوة، ولا في الصبر مرارة، ولا في العنب عصير، ولا في الزيتون زيت، ولا في العروق دم، وإن كل ذلك إنما يخلقه الله عز وجل عند القطع والذوق والعصر واللمس فقط»[3].

---

(١) ابن حزم، الفصل (١٢٦/٢).

(٢) السابق (٢٣٦/٣، ٢٣٧).

(٣) السابق (١٣١/٣، ١٣٢).

وينطلق ابن حزم في رفضه نظرية العادة والاقتران من تسويتها بإنكار الطبائع، فيقول[1]: «ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة، وقالوا: ليس في النار حر، ولا في الثلج برد، ولا في العالم طبيعة أصلاً، وقالوا: إنما حدث حرُّ النار جملة وبرد الثلج عند الملامسة. قالوا: ولا في الخمر طبيعة إسكار، ولا في المَنِيِّ قوة يحدث بها ما يحدث منه، ولكن الله تعالى يخلق منه ما شاء، وقد كان ممكناً أن يحدث من منيِّ الرجل جمل، ومن منيِّ الحمار إنسان، ومن زريعة الكرْم نخل».

ثم يقرر ابن حزم أصلاً معرفياً منهجياً معتبراً في مباحث الوجود وغيرها، وهو ضرورة البرهان والحجة على صحة الدعوى، وإلا فإن الدعوى لا يعجز عنها أحد، فيجعل من انتفاء الحجة لدى القائلين بالعادة والاقتران التمهيد والمقدمة لنقده أصحابها[2].

ويبطل ابن حزم نظرية العادة الأشعرية من عدة جوانب:

أولها: تناقضها مع الكسب الأشعري المثبت خلق الله أفعال العباد من ناحية والمثبت تحصيل الإنسان وكسبه لها من جانب آخر، ولا فرق بين الحوادث الطبيعية التي نفى الأشاعرة نسبتها إلى ما قامت به وأفعال العباد في كون الجميع مخلوقاً لله[3].

الثاني: إنكار الحس ومكابرة العيان وإبطال المشاهدة[4].

الثالث: إنكار ضرورة العقل[5].

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/١٨٣). وانظر: (٣/١٥٨).

(٢) السابق (٣/١٨٣، ٢٤٠).

(٣) السابق (٣/١٥٧).

(٤) السابق (٣/١٥٦، ٢٤٠).

(٥) السابق (٣/٢٤٠).

الرابع: مخالفة النسق اللغوي للعربية التي نزل بها القرآن مبطلة القول بالعادة مثبتة الطبائع والخلائق والشيم والغرائز والسجايا والجبلاًت، ولم ينكر ذلك النبي ﷺ ولا صحابته الكرام. وهي كلها ألفاظ مترادفة لمعنى واحد، وهو القوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه؛ مثل[1]:

قول امرئ القيس:

وإنْ كنْتِ قد ساءتْكِ منّي خليقةٌ ... فسلّي ثيابي من ثيابك تنسُلِ

وقول حميد بن ثور الهلالي:

لكلِّ امرئ يا أمَّ عمرو طبيعةٌ ... وتفرق ما بينَ الرِّجالِ الطَّبائعُ

وقول النابغة:

لهم شيمة لم يعطها اللهُ غيرَهم ... من الجود والأحلام غير عوازب

وقول النبي ﷺ وسلم للجارود عندما سأله عن صفتي الحلم والأناة: أهما كسب أم جبلني الله عليهما؟: «بل الله جبلك عليهما»[2].

الخامس: لوازم النظرية وما ترتب عليها؛ مثل:

- كون المعاصرين لنا لم يخلقوا إلا عند رؤيتنا إياهم[3].

- خلو الرؤوس من الأدمغة، والبطون من الأمعاء، وعدم خلق ذلك إلا عند شدخ الرؤوس وشق البطون[4].

- تسمية المعجزة خرقاً للعادة، فجعلوا امتناع شق القمر وشق البحر وامتناع إحياء الموتى وإخراج ناقة من صخرة إنما هي عادات فقط، ولو كانت تلك عادات لما كان فيها إعجاز أصلاً؛ لأن العادة في لغة العرب مما لا يُنكر

(١) ابن حزم، الفصل (٣/١٨٣).

(٢) سنن أبي داود (كتاب الأدب/ باب قبْلة الجسد). سنن ابن ماجه (كتاب الزهد/ باب الحلم).

(٣) ابن حزم، الفصل (٣/٢٤٠).

(٤) السابق (٣/٢٤٠).

زواله؛ كالتلحِّي ولبس العمامة وحمل العصا. قال الشاعر:

قد عوّد الطير عادات وثقن بها فهنَّ يصحبنه في كل مُرْتَحل

وذلك بخلاف الطبيعة التي لا يمكن إزالتها أو قلبها، فلا تستحيل أبداً ولا يمكن تبدلها؛ كطبيعة البر ألا ينبت شعيراً، وطبيعة الحمير والبغال ألا تتصرف في العلوم والصناعات(1).

السادس: تكذيب القرآن والسنة(2)، فالله تعالى يقول: ﴿قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ﴾ [الأنبياء: ٦٩]، فلولا أن النار تحرق بحرِّها ما كان يقول هذا. ويقول تعالى: ﴿وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [الحج: ٥]، فأخبر أن التربة تهتز وتربو وتنبت. والرسول ﷺ يقول فيما اتفق عليه الشيخان: «كل مسكر حرام»، و«كل شراب أسكر حرام»(3).

الثاني: تثبيت القول في الفعل الوجودي

لم يستعمل ابن حزم في مبحث العلية لفظ العلية أو العلة أو المعلول؛ لتعلق مسألة العلية تعلقاً مباشراً بالله تبارك وتعالى؛ مما يستلزم الحديث عنه سبحانه كعلة أو إطلاقها عليه، وتسمية الله تعالى بغير ما لم يسمِّ به نفسه غير جائزة في مذهب السلف، كما أن الزيادة في وصفه سبحانه أو الإخبار عنه مما لم يأتِ به نص من القرآن أو السنة أو إطلاق لفظ الصفة على الله غير جائزة، ويندرج لدى ابن حزم(4) تحت قوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣]. لذلك منع من إطلاق

---

(1) ابن حزم، الفصل (٣/١٨٤، ١٨٥).

(2) السابق (٣/٢٤٠، ٢٤١، ٣/١٥٦).

(3) صحيح البخاري (كتاب الوضوء/ باب لا يجوز الوضوء بالنبيذ ولا المسكر). صحيح مسلم (كتاب الأشربة/ باب أن كل مسكر خمر، وأن كل خمر حرام).

(4) الدرة فيما يجب اعتقاده، ص٢٦١-٢٦٥. الفصل (١/٣٧٧-٣٧٩، ٤١٠، ٤٢٠-٤٢٤).

لفظ الجسمية عليه سبحانه وإن كان يتضمن إثبات الوجود ونفي العدم، أو إطلاق لفظ القديم نفياً للحدوث وإثباتاً للأزلية[1].

كما أنه يحمل على الكندي متهماً إياه بالتناقض والاضطراب؛ لأنه زعم أن الله علة ما خلق، والعلة لا تكون إلا جنساً ومضافة، ولا تكون مع الوحدة الصحيحة[2].

وإنما استعمل ابن حزم لفظاً آخر بديلاً هو لفظ (الفعل)، واستعمله مجرداً وكذلك مضافاً؛ مثل: فعل الخلق والإبداع والاختراع، فعل التأثير والإضافة والمطبوع والمختار.

وقد نظر ابن حزم إلى العلية نظرة مركبة شأنه شأن علماء السلف من أهل الحديث والفقهاء، وما كان له إلا أن يعالج مسألة العلية من منظور تركيبي، فقد أبطل كل المقالات أحادية المنظور في مذهبها العلّي؛ إذ أبطل مذهب الأشاعرة الذين اقتصروا على جانب الخلق والإيجاد من عدم فنفوا الخصائص الذاتية للموجودات، وأبطل مذهب المعتزلة الذين راعوا جانب الخصائص الذاتية وحده فجعلوها مستقلة بالخلق والتأثير، وأغفلوا جانب الخلق الإلهي من العدم. وقد كان لكلا المذهبين أثره في مسألة خلق أفعال العباد التي جاءت انعكاساً لرأيهم في العلية، فقال الأشاعرة بالكسب الذي هو نوع من الجبر؛ لأن الاكتساب ليس له قوة أو تأثير، وجعل المعتزلة الإنسان مستقلاً بفعله خارجاً عن دائرة الخلق الإلهي.

فالفاعلية العلية في الموجودات لدى ابن حزم فاعلية ثنائية: فاعلية الإيجاد والخلق والاختراع والإبداع، وهي لله وحده خالق كل شيء، وفاعلية التأثير والإضافة، وتظهر من الموجودات وبها يكون الفعل وإلى صاحبها يُنسب.

وبالقسم الأول من الفاعلية يتم إبداع الموجودات بخلقها على طبيعتها

(١) ابن حزم، الفصل (١/٤١٠).
(٢) ابن حزم، الرسائل (٤/٣٨٥).

التي هي قوة فيها تجري بها كيفياتها على ما هي عليه، فخلق النار محرقة والثلج بارداً وليس حاراً.

وبالقسم الثاني من الفاعلية تؤثر الموجودات بطبيعتها المخلوقة بها في الأشياء، فتفعل النار الإحراق والثلج التبريد، وهي عندما تفعل الإحراق والتبريد فإنها تفعل خلق الله فيها وليس غيره، فتفعل النار الإحراق لا التبريد، ويفعل الثلج التبريد لا الإحراق(١).

وكما يظهر من نصوص ابن حزم فإن علاقة الفاعلية الأولى فاعلية الإبداع بفاعلية التأثير هي علاقة استخلاف ونيابة، فالفاعلية الأولى هي المبدع للطبيعة بخصائصها الذاتية التي يكون منها الفعل، وفاعلية التأثير هي المستخلَف والنائب في إظهار الخصائص الذاتية للموجودات(٢).

وهناك مغايرة بين الفعلين؛ فعل الخلق وفعل التأثير، «فهو فاعل لها بمعنى مخترع لها، ونحن فاعلون لها بمعنى أنها ظاهرة منا محمولة فينا، وهذا خلاف فعل الله تعالى»(٣).

وتبرز تلك المغايرة من خلال الأمثلة التي يبرهن بها عليها؛ مثل قوله تعالى للنبي ﷺ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧]، فالرمي المنسوب إلى الله تعالى هو خلقه الرمي والحركة وإمضاء الرمية، وهو المنفي عن النبي ﷺ، أما المثبت للنبي ﷺ فهو الرمي الظاهر المؤثر(٤).

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ * أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [الواقعة: ٦٣ - ٦٤]. الذي يشرحه قائلاً: «فهذا فعل من فاعلين ضرورة، نُسب إلى

---

(١) ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص٣٠٥، ٣٠٦. الفصل (٢/١١٠، ١١١) (٣/٢٣٧).

(٢) ابن حزم، الدرة فيما يجب اعتقاده، ص٣٠٥.

(٣) ابن حزم، الفصل (٢/١١٧).

(٤) السابق (٢/١٠٧، ١٠٨).

الله تعالى لأنه اخترعه وخلقه وأنماه، ونُسب إلينا لأننا تحركنا في زرعه فظهرت الحركة المخلوقة فينا»[1].

كما يمثل لتلك المغايرة بالمال الذي هو ملك لله وملك للناس مع اختلاف الجهة والفعل، فالله خالقه، والبشر متصرفون فيه[2].

وكلا الفعلين حق لا مجاز فيه، «فالخلق الذي أوجبه الله تعالى لنفسه ونفاه عن غيره هو الاختراع والإبداع وإحداث الشيء من لا شيء؛ بمعنى من عدم إلى وجود، وأما الخلق الذي أوجبه الله لغيره فإنما هو ظهور الفعل منهم فقط وانفرادهم به»[3].

ويمكن القول: إن ابن حزم قدَّم الحلَّ الأكثر تكاملاً لمشكلة العلية قبل ظهور ابن رشد وابن تيمية. وتبدو عوامل التكامل في حلِّه في ضوء ما يأتي:

- إبطاله فكرة الجبر وإنكاره على الجبرية في صيغتها الجهمية وغير الجهمية.
- رفضه نظرية العادة الأشعرية بوصفها أبرز عنوان لإنكار الخصائص الذاتية للأشياء وفاعليتها.
- إبطاله الطبع واتهام القائلين به بالغباوة والجهل؛ لنسبتهم الخلق والاختراع إلى ما لا يعقل.

فهو ينكر القول بالضرورة المطلقة في فاعلية الموجودات، كما ينكر في الآن نفسه إبطال الثبات والخصائص الذاتية في الموجودات التي بموجبها تكون الأشياء على ما هي عليه كما خلقها الله، بل ينص على ذلك الثبات وعدم إمكان الإخلال به فيقول: «كل هذه الطبائع والعادات مخلوقة، خلقها الله عز وجل، فرتَّب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً، ولا يمكن تبدُّلها عند كل ذي عقل؛ كطبيعة الإنسان بأن يكون له التصرف في العلوم والصناعات إن لم

(١) ابن حزم، الفصل (١/١٠٩)، (٢/٩٧، ٩٨).
(٢) السابق (١/١١٧).
(٣) السابق (٢/٩٧).

تعترضه آفة، وطبيعة الحمر والبغال بأن ذلك غير ممكن منها، وكطبيعة البُرّ ألا ينبت شعيراً ولا جوزاً، وهكذا كل ما في العالم»[1]؛ مما لا يمكن معه توجيه أي نقد إليه بالمساس باطراد السنن والقوانين الطبيعية في العالم، وهو ما يمكن معه إمكان التنبؤ العلمي الذي به تتقدم العلوم وتستند إليه في تطورها.

ومن جهة أخرى، جاء هذا الحل التكاملي غير منفكٍّ عن مذهبه في خلق أفعال العباد؛ فالجميع خلق لله إيجاداً وإبداعاً، وفعل للإنسان الحر المختار ظهوراً وتأثيراً؛ لذلك فقد أخطأ سالم يفوت بتناقض جديد عندما نسب ابن حزم إلى القول بالكسب الأشعري[2] مغتراً بورود لفظ (الكسب) لدى ابن حزم مرات عديدة[3]، وفي الوقت نفسه يرى أن ابن حزم يُخضع الطبيعة للسببية استناداً إلى فيزياء أرسطو وكونياته[4]، ولكنه لا يعرف أن ورود لفظ (الكسب) لدى علماء السلف وأهل الحديث والفقهاء لا يعني كسب الأشعري، بل يعني أن أفعال العباد كسب لهم يعود عليهم بالنفع أو الضر كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]، فبيَّن سبحانه وتعالى أن كسب النفس لها أو عليها؛ إذ لمَّا كان العباد يَكْمُلون بأفعالهم ويصلحون بها؛ لكونهم خلقوا ناقصين، صح إثبات سبب كمالهم وصلاحهم وإرجاعه إلى أفعالهم التي ينتفعون بها كما ينتفع الإنسان بما يكسب من مال أو حمد أو شرف. فمقصود أهل السنة أنها كسب لهم واقعة بقدرتهم وإرادتهم[5]، وذلك يختلف تماماً عن كسب الأشعري الذي ينفي فاعلية العبد أو تأثير قدرته.

---

(١) ابن حزم، الفصل (١٨٥/٣).
(٢) سالم يفوت، ابن حزم، ص٣٩٧.
(٣) ابن حزم، الفصل (١١١/٢، ١١٢، ١١٧).
(٤) سالم يفوت، ابن حزم، ص٤٤٠.
(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٨٧/٨).

المطلب الثاني: ظواهر الوجـود

ظواهر الوجود هي العالم الطبيعي المحسوس أو الوجود كما يبدو للإنسان، فهي المدخل الطبيعي الواقعي الحسي الاستقرائي للوجود(١).

فالإنسان يعرف الظواهر قبل الأشياء، ولا يدرك الأشياء إلا من خلال ظواهرها، تلك الظواهر التي تجسّد الحدوث والتغير والصيرورة. وتنقسم ظواهر الوجود إلى أربعة أنواع، هي: الكم، والكيف، والنسبة، والإضافة. ولكل نوع منها مقالاته وأبحاثه الخاصة به.

وقد عرض ابن حزم لمبحث الظواهر في نسقين مختلفين؛ إذ عرض لظواهر الوجود في كتابه (التقريب لحد المنطق) عرضاً تبسيطياً تقريبياً يلائم الغرض من الكتاب، فلم يلتزم في هذا النسق نهجه الجدلي في التفنيد والتثبيت، كما أنه لا يكاد يختلف في عرضه ذاك لظواهر الوجود من جهة التقسيم والترتيب والتعريف عن نسق الطبيعيات اليوناني فيما عدا الاستدلالات والشواهد التي استخلصها من المفاهيم والنصوص الإسلامية، ومرجع ذلك بلا شك إلى أنه بصدد محاولة شرح وتبسيط وتقريب علم المنطق اليوناني بعبارة عربية القالب إسلامية المضمون، لكنه لم يتخلَّ عن المفاهيم اليونانية عندما عاد في كتاب (الفصل)، وهو موازٍ في التأليف لكتاب (التقريب)، إلى طرق مبحث الظواهر بمنهجه المعتاد في التفنيد والتثبيت بتوسع، وأعمل المنهج نفسه عندما عرض لمبحث الظواهر في كتاب (الدرة) وكتاب (الأصول والفروع) على الرغم من الطابع الموجز للكتابين.

ومن مباحث ظواهر الوجود التي طرقها، مع مراعاتنا الاختصار الشديد في عرضها؛ لعدم مناسبة المقام للبسط:

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٤٦٠).

أولاً: الأعراض

هي أكثر مباحث الوجود وتشغل الحيز الأكبر فيها؛ إذ تستغرق المقولات العشر جميعها باستثناء مقولة الجوهر: الكم، والكيف، والإضافة، والأين، والمتى، والوضع، والملك، والفعل، والانفعال. مما يعني أن ظواهر الوجود تجليات للأعراض في صيرورتها وسيلانها وحركتها.

وتظهر الأعراض بمباحثها ومقالاتها في مرآة ابن حزم الوجودية من خلال العناصر الآتية:

أ- تعريف العرض:

العرض هو المحمول بغيره الذي لا يقوم بنفسه[1]، وسُمِّي عرضاً لأنه عرض في الجسم أي حلَّ فيه وحدث فيه[2].

ب- أقسام العرض:

قسَّم ابن حزم العرض تقسيمات عدة باختلاف الجهة التي يقسِّم على أساسها. فمن جهة الخصائص الذاتية للعرض يقسم الأعراض قسمين[3]:

أحدهما: ذاتي لا يتوهم بطلانه إلا ببطلان حامله؛ كالحس والحركة الإرادية للحي، وكذلك احتمال الموت للإنسان مع إمكان التمييز للعلوم والتصرف في الصناعات وما أشبه هذا.

والثاني: غيريّ، وهو ما يتوهم بطلانه ولا يبطل بذلك ما هو فيه؛ كاجترار البعير والغنم، وحلاوة العسل، وسواد الغراب، وألوان النبات، فقد يوجد بعير غير مجتر، وغراب ليس أسود، وعسل غير حلو.

ومن جهة وسيلة الإدراك قسّمها إلى[4]:

---

(١) ابن حزم، الدرة، ص٤٠٢.

(٢) ابن حزم، الأصول والفروع، ص١٤٧.

(٣) ابن حزم، الفصل (٤١٩/١).

(٤) السابق (٢٤٧/٣). التقريب، ص٥٩، ٦٠.

١- ما يُدرك بالبصر، وهو الألوان.

٢- ما يُدرك بالشم، وهو الروائح.

٣- ما يُدرك بالتذوق، وهي الطعومات؛ كالحلاوة والمرارة والحموضة والملوحة.

٤- ما يُدرك بالحس؛ مثل: الحرارة والبرودة والرطوبة.

٥- ما يُدرك بالسمع، وهي الأصوات.

٦- ما يدرك بالعقل، كالمعاني؛ مثل: العدل والظلم والحمق والجهل والجور، أو الحركات؛ مثل: السرعة والبطء والنقلة.

٧- ومنها ما يُدرك بالعقل مع توسُّط الحواس أو العلم، وذلك بإدراكنا مائية المدرك، أو معرفتنا تناهي الجسم، وكيفية الأشكال والحركة.

ومن جهة طبيعة الأعراض يقسمها إلى[1]:

١- أفعال؛ مثل: الأكل والشرب والنوم والجماع والمشي والضرب.

٢- غير الأفعال، وهي بقية الأعراض.

ومن جهة المقالات المنطقية فإن الأعراض تنقسم إلى[2]:

١- الكمية، وهي العدد:

الكمية لديه كل معنى حسُن فيه السؤال بـ(كم)، وهي لا تقبل الأشد ولا الأضعف، ولا يخلو منها نوع من أنواع الكمية، فهي مساوٍ أو لا مساوٍ، كثير أو قليل، زائد أو ناقص.

والعدد هو الكمية على الحقيقة، لكنه يقع على أقسام الكمية الأخرى، فيقع على الجرم بالمساحة وعدد الأجزاء أو الأشخاص، وعلى السطح بالمقدار، وعلى الخط بالتناهي والانقطاع، وعلى المكان بعدد الأجرام ومساحتها، وعلى الزمان بالمدة والحركات.

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٤٧).

(٢) ابن حزم، التقريب، ص٤٦-٦٨.

أما العدد نفسه فهو: اثنان ثلاثة أربعة فما زاد، لكن الواحد مبدأ وليس عدداً؛ لأن العدد هو ما وجد عدد آخر مساوٍ له، وليس للواحد عدد يساويه؛ لأنك إذا قسمته لم يكن واحداً بل هو كُسير، وبذلك وجب أن الواحد الحق إنما هو الخالق المبتدئ لجميع الخلق، وأنه ليس عدداً ولا معدوداً، والخلق كله معدود.

ويكون العدد إما متصلاً مثل الأنواع التي تتكون باتحاد أشياء متفرقة؛ كاجتماع الماء والتراب والحوائط والأسطح والخطوط لتكون منها أشياء جديدة متحدة، فيكون سطح المنزل عبارة عن اتصال عدد من أسطح مواد البناء، ويكون المنزل عبارة عن اجتماع عدد من الحوائط... إلخ. وإما منفصلاً له ترتيب وليس له فصل مشترك؛ مثل حروف الهجاء لا يجوز اجتماع التاء منها مع الباء لتصيرا باءً واحدة أو تاء واحدة أو حرفاً واحداً، وكذلك الأعداد لا يجوز ضم ثلاثة قد انتهت إلى ثلاثة تبتدئ لتصبح الثلاثتان ثلاثة واحدة.

وينقسم العدد باعتبار آخر إلى ما له وضع، وهو الذي ثبتت أجزاؤه مع مرور العدد عليها؛ كأجزاء الأجرام والأسطح والخطوط والمكان، وما ليس له وضع؛ كعدد الأيام والساعات التي يفنى المنقضي منها ويعدم ولا يقدر على إمساكه.

٢- الكيفية:

هي جواب عن سؤال بـ(كيف)، وهي كل ما تعاقب على جميع الأجرام من حال صحة وسقم وغنى وعدم وخمول ولون، سواء كانت تلك الأمور زائلة؛ كصفرة الخوف وحمرة الخجل وكدرة الهم، أو كانت غير زائلة؛ كصفرة الذهب وخضرة البقل وحمرة الدم وسواد القار وبياض البلور.

ومن الكيفيات جميع أعراض النفس من عقل وحمق وحزم وسخف وشجاعة وجبن وجهل وعلم ورضى وغضب وحب وبغض وفسق وورع، ومنها كذلك الطعوم والروائح والمجسات والحر والبرد والصور.

ويقع في الكيفيات التضاد، فيكون منها ما هو ضد لآخر، كما يكون فيها التفاوت مثل التفاوت الواقع في الكميات لا فرق، فيكون صوت أشد من صوت، وريح أعبق من ريح، وطعم أحلى من طعم. وكذلك يكون فيها المداخلة.

وتنقسم الكيفيات قسمين: جسمانية تعم الأجسام أو تخص بعضها؛ كاللون والطعم والمجسة، ونفسانية تعم النفوس أو تخص بعضها؛ كالأخلاق والتوهم والفكر والذكر والعقل... إلخ.

٣- الإضافة:

هي نسبة شيئين متجانسين ثبات كل واحد منهما بثبات الآخر يدور عليه ولا ينافيه، فهي المعنى الثالث الناتج من ضم الشيئين كل منهما إلى صاحبه.

والمضاف قسمان: مضاف إلى نظير ومضاف إلى غير نظير، فالنظير هو الذي يتفق فيه المضافان بالاسم معاً؛ مثل المصادق والجار والأخ. أما غير النظير فإما أن يكون المضافان موجودين بذاتيهما قبل الإضافة؛ مثل: الزوج والزوجة، والمالك والمملوك، وإما أن تكون ذات أحدهما هي الموجودة فقط قبل الإضافة؛ مثل وجود الأب قبل أن يكون له ابن، ووجود الأم قبل أن يكون لها ولد.

٤- الزمان:

الزمان هو مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً، أو مدة وجود العرض في الجسم، أو على العموم هو مدة وجود جرم الفلك وما فيه من الحوامل والمحمولات[1].

والزمان ليس عدداً محضاً مجرداً، لكنه مركب من جرم وكيفيته في سكونه أو حركته ومن عدد تلك الكيفية.

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣٩/١).

وينقسم الزمان إلى ثلاثة أقسام: مقيم وماضٍ ومستقبل، أولها لديه هو المقيم أو الحال، ثم بعد أن تتم حركته أو سكونه ينقضي ويصبح ماضياً، ثم يأتي بعد ذلك المستقبل. والزمن الحاضر أو الحال هو الموجود فقط من بين الأقسام الثلاثة؛ لأن الماضي إنما كان موجوداً وثابتاً وصحيحاً وحقيقة وشيئاً إذ كان مقيماً، ثم لما انتقل عن رتبة كونه مقيماً عدم وبطل وتلاشى، والمستقبل إنما يوجد ويصبح ويثبت ويصير حقيقة وشيئاً إذ كان مقيماً، وأما قبل ذلك فليس شيئاً وإنما هو عدم وباطل.

٥- المكان:

هو المحيط بالمتمكن فيه من جهاته أو من بعضها[١]، وهو ما كان جواباً عن سؤال بـ(أين)، ولا يكون إلا جرماً. وقد يكون المكان بتركب جرم أضيف إلى جرم؛ بمعنى أنه لاقى أحد سطوح المكان أحد سطوح المتمكن أو بعضها أو جميعها.

ويتشكل المكان بشكل المتمكن فيه؛ مثل الأشياء الجامدة أو مجتمعة الأجزاء عندما تكون في مائع الأجزاء أو منثورها؛ مثل جرم في ماء قد جمد عليه الماء فتشكل الماء بشكل الجرم.

وكذلك يتشكل المتمكن بشكل المكان؛ كتشكل البر والدقيق بشكل الإناء المربع أو المثلث، وتشكل الماء بشكل الخابية؛ مما يظهر عند جموده فيها فيأخذ شكلها.

وفي تعريف ابن حزم للمكان نظر؛ فقد أوقعه في خطأ نفي وجود الله في السماء مستوياً على عرشه، معللاً ذلك بأن الله تعالى لو كان في المكان لكان المكان محيطاً به من جهة ما أو من جهات، وهذا منتفٍ عن الباري تعالى بنص

(١) ابن حزم، الفصل (٣٨/١).

الآية: ﴿أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤]، فالمكان شيء، ولا يجوز أن يكون شيء في مكان ويكون هو محيطاً بمكانه، وهذا محال في العقل يعلم امتناعه ضرورة، كما أنه لا يكون في مكان إلا ما كان جسماً أو عرضاً في جسم[1].

فإلى جانب مخالفة قول ابن حزم بذلك لنصوص القرآن والسنة وقول السلف المتضافرة على إثبات العلو للعلي العظيم مستوياً على عرشه في سمائه[2] فإن العقل يقبل وجود موجودات في أمكنة غير متشكلة بالأمكنة، ولا الأمكنة متشكلة بها؛ مثل وجود الإنسان والحيوان على الأرض غير متشكِّلَيْن بها، وهي غير متشكلة بهما.

ومن جهة أخرى هناك أشياء لا تشغل حيزاً أو مساحة وليس لها طول أو عرض أو عمق أو جهة؛ مثل الروح أو النفس الإنسانية المتمكنة في الجسد.

٦- النصبة:

وهي هيئة المتمكن في المكان كقيامه فيه أو قعوده أو بروكه أو اضطجاعه.

٧- الملك:

هو إضافة جوهر إلى جوهر على سبيل التملك؛ كإضافة الأموال إلى صاحبها.

٨- الفعل:

هو تأثير جرم مختار أو مطبوع في جرم آخر، إما بإحالته إلى طبعه وخلعه عن نوعه؛ كفعل النار في المحروقات وإحالتها ناراً، وإما بإحالته عن بعض كيفياته إلى كيفيات أخر؛ كفعل السكين والحجر القاطع؛ فإنهما

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣٨٢/١، ٣٨٣). الأصول والفروع، ص٣٥٤. الفصل (٣٠/١).

(٢) هذه إحدى العقائد الأساسية المميزة لمذهب السلف، وقد أفرد لها الإمام الذهبي كتاباً مستقلاً بعنوان: (العلو للعلي العظيم)، طبع بتحقيق عبدالله البراك، الرياض، دار الوطن، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

يحيلان ما يقطعان عن الاجتماع إلى الافتراق، أو فعله فعلاً مجرداً كالمتحرك والقائم والمتفكر.

وينقسم الفعل إلى قسمين: قسم يبقى أثره بعد انقضائه؛ كفعل الحرث والنجارة والتذوق، وقسم لا يبقى أثره؛ كالسباحة والمشي والتكلم.

٩- الانفعال:

المنفعل هو المتهيئ لقبول الفعل؛ مثل: المحترق والمستحيل بالنار، والمنقطع بالسكين، والمخيط بالإبرة، ولولا قبوله التأثير بطبعه لم يكن للفاعل أن يؤثر فيه البتة.

وتختلف الاسطقسات الأربعة من حيث قوة الفعل والانفعال؛ فالحرارة والبرودة فاعلان إذا لقيا شيئاً ما ردَّاه إلى طبعهما، أما الرطوبة واليبوسة فهما منفعلان؛ إذ لو أُلقيت قطعة حديد في ماء وبقيت فيه ما شاء الله أن تبقى لم ترطب ولا ييبس الماء من أجل ملاقاة الحديد.

ج- خصائص الأعراض:

استهدف ابن حزم في بيانه خصائص الأعراض وسماتها إبطال قول نفاة الأعراض مثل هشام بن الحكم والنظَّام القائلين بأن ليس في العالم إلا جسم، وأن الألوان والحركات أجسام، وكذلك إبطال قول من ذهب إلى أن الأجسام مركبة من الأعراض(١).

وقد استخلص الخصائص الآتية للأعراض:

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٤٦). الأصول والفروع، ص١٤٦. وراجع أقوال نفاة الأعراض من المعتزلة لدى:

- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط الثانية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٩٦.
- الشهرستاني، الملل والنحل، ص٦٦، ٦٧، ٧١.
- البغدادي، الفَرْق بين الفِرَق، ص١٣٢، ١٦٦، ١٦٧، ١٨٥.

١- الوجود[١]:

الدليل على ثبوت الأعراض لدى ابن حزم برهاني مشاهد تتضمنه قسمة العالم إلى: قائم بنفسه حامل لغيره، وقائم بغيره لا بنفسه محمول في غيره، ويشغل القائم بنفسه مكاناً يملؤه، ولا يشغل المحمول في غيره مكاناً، بل يكون في مكان الحامل، ويعلم من ذلك بالضرورة أن القائم بنفسه الشاغل لمكانه هو نوع آخر غير القائم بغيره الذي لا يشغل مكاناً، فوجب أن يكون لكل واحد من هذين الجنسين اسم يعبر عنه، فسُمِّي القائم بنفسه جسماً، وسُمِّي ما لا يقوم بنفسه عرضاً؛ لأنه عرض في الجسم.

كما أن الجسم تتعاقب عليه الألوان والجسم قائم بنفسه، فبينما تراه أبيض صار أخضر ثم أحمر ثم أصفر كالذي يُشاهَد في الثمار والأصباغ. فبالضرورة يُعلم أن الذي عُدِم وفنِي من البياض والخضرة هو غير الذي بقي موجوداً لم يَفْنَ، وأنهما جميعاً غير الشيء الحامل لهما؛ لأنه لو كان شيء من ذلك هو الآخر لَعُدِم بعدمه، فدلَّ بقاؤه بعده على أنه غيره ولا بد؛ إذ من المحال الممتنع أن يكون الشيء معدوماً موجوداً في حالة واحدة في مكان واحد في زمان واحد.

كذلك فإن الأعراض هي الأفعال من الأكل والشرب والنوم والجماع والمشي والضرب وغير ذلك، فمَن أنكر الأعراض فقد أثبت الفاعلين ونفى الأفعال، وهذا محال لا خفاء فيه ولا فرق بينه وبين إثبات الأفعال وإنكار الفاعلين؛ فكلاهما مبطل للمشاهدة الحسية والإدراك العقلي.

٢- المغايرة[٢]:

الأعراض بعضها مغاير لبعض بذواتها، كما أنها مغايرة للجواهر بذواتها، لكنها في الوقت نفسه قد تحمل الأعراض؛ كوصف الحمرة بالإشراق، والعمل

(١) ابن حزم، الفصل (٢٤٦/٣، ٢٤٧). الأصول والفروع، ص١٤٦، ١٤٧.

(٢) ابن حزم، الفصل (٢٢٢/٣، ٢٢٣، ٢٨٩، ٢٩٠).

بالسوء أو الصلاح، والقوة بالشدة. كذلك فإنها تتعاقب على الجسم، وقد تجتمع في الجسم الواحد فيكون الجسم حاراً أحمر ثقيلاً مضيئاً.

ويرى ابن حزم كذلك فساد الادعاء بأن العرض لا يحمل عرضاً، وفساده من جهة مخالفته للشريعة والطبيعة والعقل والحواس والإجماع، فالعقول لا تختلف حول تباين الأعراض بما تحمله من صفات، فالحركة تكون بطيئة وتكون سريعة، والحمرة تكون مشرقة أو غير مشرقة، والخُلق يكون حسناً ويكون سيئاً. ولا يختلف ما أطبقت عليه العقول مع ما قرَّره القرآن من حمل الأعراض للأعراض وتفاضلها بذلك، يقول تعالى: ﴿إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾ [يوسف: ٢٨]، ويقول تعالى: ﴿فَصَبْرٌ جَمِيلٌ﴾ [يوسف: ١٨].

وليس حمل الأعراض للأعراض لدى ابن حزم مطلقاً وعاماً وإلى ما لا نهاية، بل هو خَلْق الله كما وُجد وكما خلقه الله ولا مزيد.

وعلى رغم تلك المغايرة والمفارقة بين الأعراض بعضها بعضاً وحمل بعضها بعضاً فإن كل ذلك يقف في عدد متناهٍ لا يزيد في النوع أو الأشخاص.

٣- عدم حمل الأعراض لصفات الطول والعرض والعمق(١):

وذلك لأن الطول والعرض والعمق من خصائص الأجسام، أما ما تراه الأعين من طول وعرض وعمق للَّوْن فذلك الطول والعرض والعمق للجسم الملون وليس للون؛ لأنه لو كان للجسم طول وعرض وعمق، وكان للون طول غير طول الحامل له، وعرض آخر غير عرض الحامل له، وعمق آخر غير عمق الملوَّن الحامل له، لاحتاج كل واحد منهما إلى مكان غير مكان الآخر؛ إذ من المحال الممتنع أن يكون شيئان طول كل واحد منهما ذراع وعرضه ذراع وعمقه ذراع ثم يسعهما مكان واحد ليس هو إلا ذراع في ذراع فقط.

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٤٧، ٢٤٨).

وقد استند ابن حزم إلى تلك الخاصية في نفيه دعوى كون الأجسام مركبة من الأعراض بسبب استحالة اجتماع ما لا طول له ولا عرض ولا عمق مع مثله ليتكون بذلك ما له طول وعرض وعمق.

ومن جهة أخرى، فإن الألوان والروائح التي توجد في كل جانب من جوانب الجسم الملوَّن وذي الرائحة قد تذهب، فيصير الجسم لا رائحة له أو لا طعم أو لا لون، ومع ذلك تبقى مساحته كما هي، فصحَّ يقيناً أن المساحة للملوَّن ولذي الرائحة والطعم والمجسة وليست للَّوْن أو الطعم أو الرائحة أو المجسَّة.

د- مدة بقاء الأعراض:

أرجع ابن خلدون إلى الباقلاني منظِّر الأشاعرة مصدر القول بعدم بقاء الأعراض زمانين في عبارته الشهيرة عن دور الباقلاني: «وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفى طريقته من بعده تلاميذه؛ كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذَّبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانين»[(١)].

لكنَّ حمودة غرابة بيَّن - محقاً في ذلك - أن تلك المسألة لدى الأشاعرة من وضع الأشعري نفسه[(٢)].

بل إن جذور المسألة ترجع إلى المعتزلة أولاً؛ فقد ذهبت الأشاعرة بدءاً من الأشعري وبعض المعتزلة؛ كالنظَّام والكعبي والبلخي وأحمد بن علي الشطوي، إلى أن العرض لا يبقى زمانين أو آنين، فالأعراض جملتها على التقضي والتجدد، فالله يخلق الجوهر ويخلق فيه عرضاً ما، ثم يفنى لحينه فيخلق الله

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص٤٢٩، ط الشعب.

(٢) حمودة غرابة، الأشعري، مكتبة الخانجي، ١٩٥٣م، ص١٠١.

عرضاً آخر من نوعه في الجوهر، فيفنى بدوره، وهكذا ما دام الله يريد بقاء ذلك العرض. وقد احتجوا على ذلك بوجوه[1]:

١- أنها لو بقيت لكانت باقية، والبقاء عرض، فيلزم قيام العرض بالعرض، وهو غير ممكن.

٢- يجوز خلق مثله في محله، فلو بقي يجتمع بذلك المثلان في مكان واحد.

٣- لو بقيت الأعراض امتنع زوالها، واللازم باطل بالإجماع وشهادة الحس.

ولا يرى ابن حزم في ذلك القول بعدم بقاء العرض زمانين سوى ادعاء كاذب لا يبرِّره إلا ادعاء كاذب وحجة فقيرة تتمثل في أن بقاء العرض وقتين يستلزم شغل مكان. وذلك ما يردُّه ابن حزم؛ لأن اقتضاء المكان لا فرق فيه بين البقاء وقتاً واحداً وبين البقاء وقتين فصاعداً. ومما يترتب على تلك الدعوى دعوى أخرى عارية من الدليل ممثلة في أن بياض الثلج وسواد القار وخضرة البقول تفنى في كل حين ويحل محلها بياض وسواد وخضرة جديدة في كل وقت، فليس شيء من البياض والسواد والخضرة مما كان آنفاً[2].

أما مدة بقاء العرض عند ابن حزم فمتفاوتة تبعاً لاختلاف الأعراض، فمن الأعراض ما لا يزول ولا يتوهم زواله إلا بفساد ما هو فيه لو أمكن ذلك؛ كالصورة الكلية والطول والعرض والعمق. ومنها ما لا يزول ولا يتوهم زواله إلا بفساد حامله؛ كالإسكار في الخمر، فإن الخمر إن لم تكن مسكرة لم تكن خمراً. ومنها ما لا يزول إلا بفساد حامله إلا أنه لو تُوهم زائلاً لم يفسد حامله؛ كزرق الأزرق وفطس الأفطس، فلو زالا لبقي الإنسان إنساناً. ومن الأعراض ما

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص٢٣٠، ٣٥٨، ٤٠٤. الباقلاني، التمهيد، نشرة الأب مكارثي، بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م، ص١٨. الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص١٠١-١٠٣.

(٢) ابن حزم، الفصل (٢٨٨/٣).

يبقى مُدداً طوالاً وقصاراً وربما زايل ما هو فيه؛ كسواد الشعر، وبعض الطعوم، والخشونة والإملاس في بعض الأشياء، والطيب والنتن في بعضها، والسكون، والعلم، وبعض الألوان التي تستحيل. ومن الأعراض ما يسرع إليه الزوال؛ كحمرة الخجل، ومدة بقاء الهمة. وليس من الأعراض شيء يفنى بسرعة حتى لا يمكن ضبط مدة بقائه إلا الحركة فقط، وإن كان يمكن إدراك التفاوت في سرعة الحركة بين الأجسام وتبعاً لأحوال المتحرك[1].

ويبطل ابن حزم احتجاج القائلين بعدم بقاء العرض زمانين[2] بقوله تعالى: ﴿هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾ [الأحقاف: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ [الأنفال: ٦٧]؛ لأن المقصود من عارض ممطرنا هو السحاب، وهي أجسام باقية أوقاتاً كثيرة بلا شك. كما أن عرض الدنيا هو أجسام باقية أوقاتاً كثيرة كذلك كما أخبر سبحانه: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ﴾ [آل عمران: ١٤].

ويمكن القول في نهاية مبحث الأعراض أنه باستثناء مسألة نفي وجود الله في السماء مستوياً على عرشه بحجة كون المكان سيحيط به من جهة أو جهات، وهو المنفي عنه سبحانه بقوله: ﴿أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ [فصلت: ٥٤]، وهي المسألة التي خالف فيها مذهب السلف كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإننا نختلف مع ما ذهب إليه أحمد الحمد من تخطئة ابن حزم في نفيه الجسمية والعرضية والزمانية والمكانية عن الله تعالى درءاً للتشبيه[3]. فالنفي الذي ذهب إليه ابن حزم ليس مطلقاً أو موهماً يقود إلى التجريد، بل نفي لمعاني ظاهرة

(١) ابن حزم، الفصل (٢٨٩/٣).

(٢) ابن حزم، الدرة، ص٤٠٥.

(٣) أحمد الحمد، ابن حزم وموقفه من الإلهيات، ص١٧٣-١٧٥.

البطلان إذا ما وصف بها الخالق. فالجسمية المنفية عن الله عند ابن حزم هي الجسمية المؤلفة ذات الطول والعرض والعمق التي تشغل حيزاً مكانياً محدوداً، والزمانية المنفية هي مدة حركة الجرم، والمكانية هي مجموع سطوح الأجرام، وهي المحيطة بالمتحيز. وكلها من الأمور المتناهية التي يحصرها العدد، فهي مخلوقة؛ لذلك نفاها عن الله لأنه يفصل بين الخلق والخالق، واستبعد الله تعالى من مجال نظرية الوجود الذي قصره على الموجودات المخلوقة(١).

وما كان لابن حزم أن يثبت الزمانية والمكانية لله تعالى بعد أن جعلهما تُكَأَتَهُ في دليل التناهي لإثبات حدوث العالم، فالزمان هو مقدار حركة الجرم المتحيز في مكان، وكلها معدودة محصورة متناهية مخلوقة(٢).

لكن كان عليه أن يلتزم النصوص الصريحة المثبتة لوجود الله في السماء، من مثل قوله تعالى: ﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾ [الملك: ١٦]، وقوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ [طه: ٥]، وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ [الأنعام: ١٨]، وقوله تعالى: ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ [فاطر: ١٠]. ومن مثل ما ورد عن النبي ﷺ من قصة الجارية التي سألها: «أين الله؟ قالت: في السماء»(٣).

وكان عليه تبعاً لذلك أن يبقي تفرقته بين عالم الخلق والتفرد الإلهي، فيثبت تلك النصوص ويجريها على حقيقتها؛ لأن قانون الخلق لا يسري على الخالق، فيكون استواء الله على عرشه فوق سماواته مبايناً لخلقه ولخصائص المكانية والزمانية والجسمية في عالم الخلق على حد سواء، لكنها زلة العالم وهفوة الفاضل.

(١) ابن حزم، الفصل (١/٣٧٤-٣٧٦).

(٢) ابن حزم، الدرة، ص٢٢٩، ٢٣٠. الأصول والفروع، ص٣٥٤. الفصل (١/٣٠).

(٣) صحيح مسلم، (كتاب المساجد، باب تحريم الكلام في الصلاة).

ثانياً: الحركة والسكون

الحركة هي آكد وأجلى ما في الطبيعة، وهي من المعلوم بالحس والبداهة والاستقراء على حد سواء، ولذلك عُدَّ علم الطبيعة كله: «علم يبحث عن الجسم من جهة ما يلحقه من الحركة والسكون»(١). وعُدَّت الطبيعة عبارة عما يوجد في الأجسام من القوة على مبادئ حركتها(٢)، باعتبار الموجودات في الطبيعة تحمل في أنفسها مبدأ حركتها أو سكونها. وذلك ما استقر الأمر عليه منذ تعريف أرسطو للطبيعة بأنها مبدأ لحركة الشيء وسكونه، وارتضاه الشيخ الرئيس ابن سينا متابعاً أستاذه أرسطو في القول بأن الطبيعة مبدأ أول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض، ليس بوجوب كونها مبدأ للحركة والسكون في كل شيء معاً، بل على أنها مبدأ لكل أمر ذاتي يكون للشيء من الحركة إن كانت والسكون إن كان، وبالجملة لكل تغير وثبات ذاتي(٣).

وقد أدرك ابن حزم أهمية مبحث الحركة من جهتين: جهة ضرورة تصحيح مقالات المختلفين حول الحركة، تلك المقالات التي ترقى إلى حد التناقض، وبخاصة من جانب المعتزلة، وجهة ظهور الحركة واتساع مجالها وتعدُّد أقسامها، وذلك ما تجلَّى في تصوره للحركة من خلال منهجه في التفنيد والتثبيت. فهو يرفض مقالة معمر السلمي في إبطاله الحركة ودعواه أن الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة والسكون هو الكون فقط بحجة أن الجسم

---

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص٤٩٢.

(٢) الآمدي، كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٣٤٦.

(٣) ابن سينا، رسالة الحدود، ص٢٤٧، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب. وانظر: عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٨٢، ٨٣.

وُجِد ساكناً في المكان الأول ساكناً في المكان الثاني(١). ويرى ابن حزم أن الحركة معنى، والسكون معنى آخر بضرورة الحس؛ إذ الحركة نقلة من مكان وزوال عنه، بينما السكون إقامة في المكان، وأيضاً فإن الجسم في حركته من مكان إلى مكان آخر يجاوز أماكن كثيرة لا يقف فيها ولا يقيم؛ فالسكون إذن إقامة لا نقلة فيها، فإذا وجدت نقلة متصلة لا إقامة فيها فهي غير الإقامة التي لا نقلة فيها ونوع مختلف له أشخاصه غير أشخاص النوع الآخر(٢).

والغريب أن ابن حزم لم يَرْمِ معمراً بالتناقض الذاتي في إبطاله الحركة؛ إذ إن الاختلاف المشاهَد المحسوس بين الجسم المتحرك والجسم الساكن كان هو عمدة استدلال معمر في قوله بنظرية المعاني.

كما يرفض رأي النظَّام المبطل للسكون، والمقابل لرأي معمر، القائل بأن السكون حركة اعتماد، والمحتج بأن السكون عدم الحركة، والعدم ليس شيئاً، ولا معنى للسكون إلا كون الشيء في المكان وقتين؛ أي تحرك فيه وقتين(٣).

ويذهب ابن حزم إلى أن الحركة يعقبها إقامة موجودة ظاهرة، وهي وإن كانت الحركة في وجودها قد انعدمت فليست هي عدماً، كما أن القيام وهو معنى صحيح موجود قد عدمت معه سائر الحركات والأعمال من القعود والاتكاء والاضطجاع(٤).

وكذلك لا يرى في قول من أبطل الحركة والسكون معاً سوى قول فاسد من جانبين: أولهما تضمُّنه النقيضين لإثباته المتحرك والساكن ونفيهما مع ذلك، والثاني ضرورة الحس السليم التي يُدرك بها أن مَنْ تحرك سكن، وهو مع

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين (٢/ ٢١).

(٢) ابن حزم، الفصل (٣/ ٢٣٢). الأصول والفروع، ص٣١٢.

(٣) الأشعري، مقالات الإسلاميين (٢/ ٢١).

(٤) ابن حزم، الفصل (٣/ ٢٣٢، ٢٣٣). الأصول والفروع، ص٣١٢، ٣١٣.

تحركه وسكونه شيء واحد وذات واحدة لم تتبدل، وإنما التبدل عرض محمول فيها، وبالضرورة يُعلم أنه حدث في تلك الذات، أو لها، أو منها، معنى استحقت به أن تُسمى متحركة، وأنه قد حدث منها، أو لها، أو معها، معنى آخر سُميت لأجله ساكنة، فذلك المعنى هو الحركة، وذاك المعنى هو السكون، فصح وجودهما بضرورة الحس والمشاهدة[١].

وبعد إثباته الحركات والسكنات يثبِّت ابن حزم رؤيته للحركة والسكون بتعريف كل منهما ورصد الفوارق بينهما، واستخلاص أحكام الحركة، وتقسيم الحركة والسكون إلى الأقسام التي تنضوي تحتها أنواعهما.

لم يضع ابن حزم للحركة تعريفاً حدّياً عاماً على غرار تعريف الكندي بأنها مبدأ تغير الذات[٢]، أو حدّ ابن سينا لها بأنها خروج من القوة إلى الفعل[٣]، وربما يرجع ذلك إلى رأي ابن حزم في العلية؛ إذ لا يستقل سبب واحد بمفرده بإحداث ظاهرة، ولمّا كانت الحركة عرضاً فإنها تحتاج في وجودها إلى سبب طبيعي ذاتي وإيجاد إلهي، فلو عُرِّفت الحركة بأنها مبدأ التغير أو التحول فقد يُظن بذلك استقلال الأعراض بإحداث ذواتها أو بإحداث الجواهر لها، وهو ما لا يتفق مع مذهب أهل الحديث والفقهاء.

مع أن ابن حزم احترز من متابعة الفلاسفة في حديّة الحركة فإن مفهوم الحركة وأقسامها لديه أرسطي خالص لا يكاد يباين المعلم الأول أو تابعيه: الكندي والشيخ الرئيس[٤]. وهو وإن لم يضع تعريفاً حدِّياً عاماً فقد عرَّف

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٣٣). الأصول والفروع، ص٣١٣.

(٢) الأعسم، المصطلح الفلسفي عند العرب، ص١٩٢.

(٣) السابق، ص٢٥٢.

(٤) قارن ما سيأتي بمفهوم الحركة وأقسامها كما بدا للكندي وللشيخ الرئيس لدى:
- عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص١٩٢-٢٣١.
- صبري عثمان، الله والكون عند فلاسفة الإسلام، القاهرة، طبع دار المعارف، ١٩٨٧م، ص١١٢-١٢٠.

الحركة بطريقتين: طريقة المقابلة والتمايز بينها وبين السكون وهو ما يسميه حد المغايرة، وطريقة الوصف والتخصيص لكل قسم من أقسام الحركة على حدة. فإذا كان السكون إقامة في المكان فإن الحركة نقلة عن ذلك المكان وزوال عنه، وبذلك تفترق الحركة عن السكون؛ فالزوال عن الشيء غير الإقامة فيه[1].

والسكون ليس عدماً، بل هو معنى صحيح هو الإقامة، وهو فعل قام به فاعله بتركه الحركة واختياره السكون، تماماً مثل من اختار القيام فانعدمت معه سائر الحركات والأعمال من القعود والنوم والاتكاء[2]. والحركة تفارق السكون بالذات، والسكون يفارق الحركة بالذات وبالنوعية والغيرية، فكل شيئين وقعا تحت نوع واحد مما يلي الأشخاص فإنهما يختلفان بغيريتهما، فإن كانا وقعا تحت نوعين فإنهما يختلفان بالغيرية في الشخص وبالغيرية في النوع أيضاً. فالحركة إلى الشرق تفارق الحركة إلى الغرب بالذات والغيرية، لكنها تفارق السكون بالذات والغيرية والنوع[3].

والحركة ليست جسماً؛ لأن الجسم هو الطويل العريض العميق ذو المساحة، وليست الحركة كذلك، ولذلك فهي عرض، ولم يأتِ في اللغة أو الشرع أو العقل غير ذلك[4].

والحركة لا تُرى؛ إذ إن ما نراه من حركات فهو رؤية للمتحرك وليس للحركة؛ لأن العين لا ترى إلا لوناً في ملوَّن فقط، ولما كانت الحركة عديمة اللون فهي لا ترى، وإنما نرى المتحرك بها من مكان إلى مكان، وقد لا نرى

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٣٢). الأصول والفروع، ص٣١٢.

(٢) السابق، ص٣١٢، ٣١٣.

(٣) ابن حزم، الفصل (٣/٢٢٢، ٢٢٣).

(٤) السابق (٣/٢٣٤). الأصول والفروع، ص٣١٣.

المتحرك نفسه إن كان شفافاً؛ مثل الصوت نسمعه ينتقل من مكان إلى مكان ولا نراه، وكذلك حركة المشموم وانتقالها من الجسم المشموم إلى الأنف دون أن نراها[1].

وإذا كانت الحركة تنقسم قسمين[2]: ضرورية واختيارية.

الاختيارية: هي فعل النفوس الحية من الملائكة والإنس والجن وسائر الحيوان كله، وتكون إلى جهات مختلفة على غير رتبة معلومة الأوقات.

والضرورية تنقسم قسمين:

- حركة طبيعية: وهي حركة كل شيء غير حي بما بناه الله عليه؛ كحركة الماء إلى وسط المركز، وحركة الأرض، وحركة الهواء والنار إلى مواضعهما، وحركة الأفلاك والكواكب في دورانها... إلخ.
- حركة قسرية: وهي حركة كل شيء دخل عليه ما يحيل حركته عن طبيعته أو عن اختياره إلى غيرها؛ كتحريك المرء قهراً، وتحريك الماء والحجر عُلُواً.

فالسكون ينقسم إلى قسمين مثل الحركة[3]:

١- سكون اختياري: وهو سكون النفوس الحية من الملائكة والإنس والجن وسائر الحيوان، ويكون في جهات شتى على غير رتبة معلومة الأوقات.

٢- سكون ضروري، وينقسم قسمين:

- سكون طبيعي: وهو سكون كل شيء غير حي بما بناه الله عليه؛ مثل الجبال والأحجار والرمال.
- سكون قسري: وهو توقيف الشيء في غير عنصره، أو توقيف المختار كرهاً عن حركته.

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٣٤، ٢٣٥). الأصول والفروع، ص٣١٣.

(٢) ابن حزم، الفصل (٣/٢٣٥). الأصول والفروع، ص٣١٤.

(٣) ابن حزم، الفصل (٣/٢٣٥). الأصول والفروع، ص٣١٤.

وليس أحدهما أفضل من الآخر؛ أي أن الحركة ليست أفضل من السكون. كما أن الحركات لا تتفاضل فيما بينها، فالحركة الدورية ليست أفضل من الرأسية أو الجانبية، لكن يبدو أنه يضع الحركة الاختيارية في موقع أفضل من الاضطرارية تبعاً لنوع المتحرك بهما؛ فالحركة الاختيارية لا تكون إلا للحي، أما الاضطرارية فتكون للحي وغير الحي من الجماد وغيره الذي لا تكون حركته إلا على رتبة واحدة لا تتبدل عنها(١).

أما تقسيمه الأرسطي لأنواع الحركة فجاء ستة أقسام، أرجع كل اثنين منها إلى كمِّه أو كيفه أو حامله، وهي(٢):

أ- حركتا الكون والفساد: وهما في الجوهر وفي الأعراض كلها. ومعنى الكون الخروج من الإمكان والعدم إلى الوجوب والوجود، ومعنى الفساد يفرِّق فيه ابن حزم بين المعنى الفلسفي بالخروج من الوجود والوجوب إلى العدم، فيجعل ذلك للأعراض وجوباً وللجواهر إمكاناً، وبين المعنى الذي يراه موافقاً لمنطوق القرآن في قوله تعالى: ﴿خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ﴾ [الزمر: ٦]، وهو افتراق الجسم على أشياء كثيرة وذهاب أعراضه وحدوث أعراض أخرى عليه؛ لأن الأجرام غير معدومة الأعيان، بل تنتقل من صفة إلى صفة، ومن مكان إلى مكان، ومن عالم إلى عالم، حتى تستقر المتعبدة منها في دار النعيم أو العذاب في عالم الجزاء بلا نهاية.

ب- حركتا الربو والاضمحلال: وهما من الكمية. والربو هو تباعد نهايات الجرم عن مركزه، والاضمحلال هو تقارب نهايات الجرم من مركزه، ولا يكون ذلك إلا في النوامي، فيستحيل الغذاء إلى نوع المتغذِّي فيربو به، فينبسط وسطه إلى طرفيه، ويكون الاضمحلال بخروج الرطوبات وتفرق العناصر

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢١٠).

(٢) ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص٧٦-٧٨.

الجسدية إلى مقرها من العناصر الأربعة: الماء والهواء والتراب والنار، فييبس الحي ويموت بتفرق أجزائه ورجوع نفسه إلى بارئها.

جـ- الاستحالة والنقلة: وهما كيفية. فالاستحالة هي تحول وتبدُّل ليس من باب الربو أو الاضمحلال، أو الحدوث أو العدم، أو الانتقال، وإنما مفارقة الشيء «شيئاً من صفاته الذاتية، فهو حينئذٍ شيء غير الذي كان وغير الذي مازج»[1]؛ مثل استحالة الخمر خلاً، واستحالة النار هواءً، والهواء ناراً.

أما النقلة فهي تبدل الأماكن، وهي الحركة العامة الظاهرة، وهي قسمان: اختيارية وطبيعية.

والاختيارية إما بتحريك الباري عز وجل للأجرام حركة حالَّة فيها، وإما تحريك النفس لما هي من الأجسام صعداً وسفلاً، أماماً وخلفاً، يميناً ويساراً، وتحريك كل جسم مختار بجبلَّته.

وتنقسم الطبيعية إلى ثلاثة أقسام:

١- من الوسط: وهي حركة العلو والارتفاع وعدم السفل إلا بالقسر؛ مثل حركة الهواء والنار.

٢- إلى الوسط: وهي الهبوط تجاه المركز وعدم العلو والارتفاع إلا بالقسر؛ مثل حركة الماء والأرض نحو المركز.

٣- حول الوسط: وهي حركة الاستدارة، وتكون من غرب إلى شرق ومن شرق إلى غرب، وهي للأفلاك وما فيها من أجرام؛ مثل حركة الشمس والقمر والكواكب وأفلاكها.

وقد دفعه تعميم حركة الاستدارة على الأفلاك والأجرام والكواكب إلى عدة أمور منها الصحيح ومنها غير الصحيح، وهي:

١- القول بتكوير الكواكب والأفلاك لتتناسب مع حركة الاستدارة[2]،

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٤٢).

(٢) السابق (١/٣٥٢-٣٥٥).

والاستدلال على كروية الأرض بدلائل النقل وبنتائج علم الهيئة، مؤكداً[(١)]: «أن أحداً من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم رضي الله عنهم لم ينكروا تكوير الأرض، ولا يحفظ لأحد منهم في دفعه كلمة، بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها، قال الله عز وجل: ﴿ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ ﴾ [الزمر: ٥]. وهذا أوضح بيان في تكوير بعضها على بعض، مأخوذ من كور العمامة؛ وهو إدارتها، وهذا نص على تكوير الأرض، ودوران الشمس كذلك، وهي التي يكون منها ضوء النهار بإشراقها وظلمة الليل بمغيبها، وهي آية النهار بنص القرآن، قال الله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾ [الإسراء: ١٢].

ويستدل ابن حزم على كروية الأرض بالزوال الذي تحين معه صلاة الظهر، وهو انتقال الشمس من مكان مقابلة وجه مَنْ قابلها إلى التوسط بين مكان الطلوع ومكان الغروب، فلو لم تكن الأرض كروية لصلَّى سكان المعمورة من جهة الشرق الظهر أول النهار؛ لزوال الشمس عن مقابلة وجه كل مَنْ قابلها، ويصلِّي سكان المعمورة من جهة الغرب الظهر قبل الغروب بقليل[(٢)].

٢- البرهنة على أن جرم الشمس أكبر من جرم الأرض[(٣)].

٣- البرهنة على أن حركة الشمس أبطأ من حركة القمر، فالشمس تقطع السماء في سنة، والقمر يقطعها في ثمانية وعشرين يوماً[(٤)].

٤- القطع بأن الشمس والقمر يتحركان حركة مستديرة حول الأرض من مشرق إلى مغرب ثم من مغرب إلى مشرق في دائرة تتم في كل يوم

(١) ابن حزم، الفصل (٣٥٢/١).
(٢) السابق (٣٥٢/١، ٣٥٣).
(٣) السابق (٣٥٧/١).
(٤) السابق (٣٥٩/١).

وليلة دورة[1]. وذلك غير صحيح علمياً بالمرة؛ فقد ثبت خطأ نظرية مركزية الأرض وكونها ساكنة في مركز الكون بينما كل الأجرام بما فيها الشمس تدور حولها بعد أن أعلن كوبر نيكس وجاليليو في القرن السادس عشر الميلادي أن الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس، ثم أعلن كبلر أن الدائرة ليست هي مدار حركة الكواكب، بل مدار الكواكب مدار بيضاوي، والشمس مركز هذا المدار[2].

ولا يمكن بالقطع لوم ابن حزم على عدم تصحيحه ذلك الخطأ الذي استمر بعده سبعة قرون من الزمان ظلت فيها العلوم الحديثة المبكرة تقتفي أثر النماذج الهيلينستية القديمة بينما كان العقل الوسيط - تحت إرشاد الإسلام - يعيد اقتفاء الطريق القديم باتجاه التجريبية[3]، إلى أن بلغت العلوم ذروتها باستبدال الكون المتجانس بالكون الترنسندنتالي حين جرى اكتشاف أن كرة globe أرضية صلبة هي في الحقيقة كرة sphere تدور حول الشمس مع الكواكب الأخرى طبقاً للقوانين الكونية[4].

ولكن يُلام ابن حزم على متابعته أرسطو والمشائين الذين أصروا على رأي أرسطو؛ مثل ابن سينا الذي كان يعرف آراء أخرى مغايرة لرأي أرسطو[5]. فقد نادى فيثاغورس بأن الأرض ليست ثابتة في مركز الكون وإنما تتحرك حول

---

(١) ابن حزم، الفصل (١/٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٩).

(٢) منصور حسب النبي، الزمان بين العلم والقرآن، القاهرة، ط دار المعارف، ٢٠٠٢م، ص٤٥. جلال موسى، منهج البحث العلمي عند العرب، ص٢٦٠، ٢٦١.

(٣) توماس جولد شتاين، المقدمات التاريخية للعلم الحديث، ترجمة أحمد حسان عبد الواحد، الكويت، سلسلة عالم المعرفة (٢٩٦)، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص١٥٨.

(٤) السابق، ص٢٠٩.

(٥) عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٣٦٧-٣٦٩.

الشمس، وكذلك قال هيبارخوس وأرستارخوس، وأشار البيروني (٣٦٢هـ-٤٤٠هـ) إلى وجود نظريتين: إحداهما دوران الأجرام حول الأرض، والثانية حركة الأرض وسكون السماء، وأن القول بدوران الأرض لا يُدخل أقل خلل في الحساب الفلكي؛ فكل الظواهر يمكن تعليلها بكلتا النظريتين[1].

ثالثاً: الخلاء والملاء

حقيقة الخلاء أن يكون الجسمان ولا يتماسان، وليس بينهما ما يماسهما، وقد أجازه المتكلمون ومنعه الحكماء، ولكل أدلته[2].

فالمتكلمون استدلوا بحركات الأجسام وانتقالها من مكان إلى آخر؛ مما يلزم منه خلو المكان الثاني وعدم تمكن الأجسام فيه وإلا تصادمت الأجسام. كما استدلوا بعدم امتناع وجود صفحة ملساء وإلا لزم إما عدم اتصال الأجزاء وإما ذهاب الزوايا إلى غير نهاية، ولا يمتنع مماستها لمثلها وإلا لم يكن التماس إلا لأجزاء لا تتجزأ، وهو محال عند المتكلمين.

أما الفلاسفة فقد احتجوا بأن القول بوجود الخلاء يلزم عنه الخلف؛ لأنه يستوجب كون الحركة في الخلاء حيث لا معوّق تساوي زمن الحركة في الملاء حيث المعوّق. واحتجوا بأن الجسم لو حصل في الخلاء كان اختصاصه بحيز دون آخر ترجيحاً بلا مرجح؛ نظراً إلى تشابه الأجزاء. كما احتجوا على منع الخلاء بعدم وصول الحجر المرمي إلى السماء بسبب وجود الخلاء المعاوق. وبرهن الفلاسفة بعلامات حسية؛ مثل السراقات والزرّاقات والمحجمة وأنبوبة

---

(١) جلال موسى، منهج البحث العلمي عند العرب، ص٢٥٢، ٢٦١، ٢٦٢. أمين سليمان سيدو، أبو الريحان البيروني، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٧٦.

(٢) الإيجي، المواقف، ص١١٧-١٢٠. عاطف العراقي، الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، ص٢٨٦-٢٩٧.

الهواء، وكلها تقوم على عدم دخول الجسم أو خروجه إلا بخروج أو دخول جسم آخر، ولو كان هناك خلاء لتجاور الجسمان دون خروج أحدهما.

وقد خالف ابن حزم المتكلمين ووافق الفلاسفة في نفي الخلاء وإثبات عالم لا فراغ فيه؛ فهو يربط بين المكان والزمان والحركة ربطاً تلازمياً في إطار براهينه على حدوث العالم (الإحصاء والحصر والتناهي)، ولذلك تناول مسألة الخلاء والملاء بتفصيل في (الفصل) وفي (الأصول والفروع) مرتبطةً بالرد على شبهات قدم العالم، ثم طرقها باقتضاب في (التقريب) ملحقة بمبحث المكان، فما من شيء في العالم إلا وهو متحيز في مساحة أو مكان أو له نُقْلة؛ أي ينتقل من حيز إلى حيز أو من صفة إلى صفة لم يكن عليها من قبل، وهذه النقلة وهذا التحيز يكونان في زمن؛ أي مدة بقاء هذا الجرم وأعراضه في حالة الحركة أو السكون.

ويوجب هذا التحيز النهاية؛ لأن التحيز يكون في مساحة، والمساحة عبارة عن كمية مركبة من آحاد محصورة، كما أن مدة التحيز محصورة ببدء التحيز ونهايته، وكل ما هو معدود محصور ذو أول حادث[1].

ويرفض ابن حزم القول بوجود الخلاء أو بأنه عرض محمول في جسم، ويدلِّل بدلالة الحس والعقل على عدم وجود مكان يبقى خالياً دون متمكن، وهي: «أننا نرى الأرض والماء والأجسام الترابية من الصخور والزئبق ونحو ذلك طباعها السفل أبداً وطلب الوسط والمركز، وأنها لا تفارق هذا الطبع فتصعد إلا بقسر يغلبها ويدخل عليها؛ كرفعنا الماء والحجر قهراً، فإذا رفعناهما ارتفعا، فإذا تركناهما عادا إلى طبعهما بالرسوب. ونجد النار والهواء طبعهما الصعود والبعد عن المركز والوسط، ولا يفارقان هذا الطبع إلا بحركة قسر تدخل

(١) ابن حزم، الفصل (١/٤٠-٤٣). التقريب، ص٦٥. الأصول والفروع، ص٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٢.

عليهما، ويُرى ذلك عياناً كالزقِّ المنفوخ والإناء المجوف المصوب في الماء، فإذا زالت تلك الحركة القسرية رجعا إلى طبعهما. ثم نجد الإناء المسمى سارقة الماء يبقى الماء فيها صعداً ولا يسفل، ونجد الزرَّاقة ترفع التراب والزئبق والماء، ونجد إذا حفرنا بئراً امتلأ هواءً وسفل الهواء حينئذ، ونجد المحجمة تمص الجسم الأرضي إلى نفسها»(1).

فإذا اعتُرض على ذلك بالماء الذي خلقه الله عز وجل من بين أصابع الرسول ﷺ والتمر والثريد الذي تكثر له من أين جاء والعالم ملاء لا خلاء فيه ولا يكون الجسم الواحد في مكانين في وقت واحد كان الجواب أن الله تعالى إما أن يكون قد أعدم من الهواء مقدار ما اخترع من التمر والماء والثريد، وإما أن يكون قد أحال أجزاء من الهواء ماء وتمراً وثريداً(2).

وكان يمكن لابن حزم أن يستدل باتساع الكون كما أخبر تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧]، فالكون في حالة تمدُّد واتساع مستمر؛ لذا فإن اختراع كميات الماء والتمر والثريد وغيرها تكون باختراعها من غير شيء؛ لأن الله تعالى يُوجد من العدم ويخلق من غير شيء فيخلق لها مكاناً جديداً، وهذا أكثر دلالة على القدرة في هذا النوع من المعجزات: خلق من عدم في مكان جديد.

وكان ابن حزم في نفيه الخلاء واقعياً تجريبياً؛ فقد برهن على رأيه بعمل الأدوات والتجربة المعملية المحسوسة، كما أنه لم يبْقَ في نطاق التأمل النظري الموجَّه بالقناعات الذاتية، وابتعد عن الإيغال في التأصيل النظري للعقائد بما لا يتسق مع العقائد ذاتها، وتعامل مع المكان الذي هو «موجود بالبديهة كأحد مجالات حركة الجسم ونشاط الإنسان، المكان مجال للرؤية والحركة وميدان

(١) ابن حزم، الفصل (٤٧/١). التقريب، ص٦٤، ٦٥.

(٢) ابن حزم، الفصل (٢٥١/٣).

للنشاط والفعل وموطن الصراع والنضال»[1]. لذلك جاءت رؤيته موافقة للمنظور الفيزيائي للزمان والمكان؛ إذ «ليس ثمة زمان أو مكان خالٍ في الفيزياء، فالعالم الفيزيائي الزماني والمكاني ملاء كامل لا خلاء فيه»[2].

رابعاً: المداخلة والمجاورة والكمون

المداخلة والمجاورة والكمون من مباحث الأكوان، وهي تعبير عن علاقات الجواهر في حيزها، فحصول الجوهر في الحيز معلل بصفة قائمة بالجوهر تسمى الكائنية، والصفة التي هي علتها تسمَّى الكون، والأكوان أربعة تبعاً لرتبة الحصول في الحيز[3]:

فالحصول في الحيز إما أن يعدَّ بالنسبة إلى جوهر آخر أولاً، والثاني إن كان مسبوقاً بحصوله في ذلك الحيز فسكون، وإن كان مسبوقاً بحصوله في حيز آخر فحركة، فالسكون حصول ثانٍ في حيز أول، والحركة حصول أول في حيز ثانٍ، وإذا كانت الحركة ويتخلل بين الجوهر والآخر ثالث فهو الافتراق وإلا فهو الاجتماع، والاجتماع واحد والافتراق مختلف؛ لأن منه قرباً وبعداً ومجاورة.

وفي مقابل هذه النظرية الآلية للأجزاء؛ مداخلة ومجاورة ومماسة، ظهرت نظرية أخرى تقوم على الكمون والطفرة والظهور تتحدى الفكر الديني في نظرية (الخلق من عدم)، وتتبنى تصوراً جديداً للخلق، وهو التخلق الذاتي؛ لذا رُميت بالدهرية وإنكار الخلق[4].

وقد تباين موقف ابن حزم من النظريتين إيجاباً وقبولاً حسب قرب كل

---

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٤٨١).

(٢) علي عبد المعطي، قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣م، ص١٤٣.

(٣) الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص١٦٢، ١٦٣.

(٤) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٥١٤).

منهما أو بُعدها عن عقيدة جمهور المسلمين في الخلق من عدم، وكذلك تبعاً لاتفاقها مع مقررات الحس والمشاهدة، وذلك على النحو الآتي:

١- المداخلة:

المداخلة هي تداخل جسمين معاً ليكونا جميعاً في مكان واحد، وذلك ما يبطله ابن حزم ويُرجع القول به إلى عدم التمرُّن في معرفة حدود الكلام.

أما إبطال المداخلة فيعتمد فيه ابن حزم على دليل المشاهدة والحس الظاهر للعيان؛ فالماء عندما يصب على الماء والدهن على الدهن أو الدهن على الماء فإن ما يزيد على قدر الإناء يحتاج إلى مكان يتحيز فيه؛ لذلك يربو على الإناء ويندفع إلى خارجه بحثاً عن مكان آخر يتسع له، أما إن كان المصبوب سائلاً صُبَّ في إناء فارغ أو ذي خروق مملوءة هواء فإن السائل إذا صُبَّ ملأ الخروق والإناء وطرد الهواء فخرج الهواء محدثاً نفخاً أو صوتاً[(١)].

ولا تكون المداخلة إلا بين الأعراض والأجسام وبين الأعراض والأعراض؛ لأن العرض لا يشغل مكاناً؛ لذلك يوجد اللون والطعم والمحسة والرائحة والحر والبرد والسكون مداخلاً للجسم ومداخلاً بعضه بعضاً[(٢)].

وبذلك يكون ابن حزم قد أقام تصوره للمداخلة على أساس خصائص الجسم وكونه الطويل العريض العميق المتحيز في مكان، وذلك الجسم لا يكون في مكانين، كما أن الجسمين لا يكونان في مكان واحد؛ لأن الجسم له مساحة ومكانه قدر مساحته، فإن زيد عليه جسم فيحتاج مكاناً زائداً ولا بد.

٢- المجاورة:

المجاورة وجود جسمين كل واحد في حيز غير حيز الآخر، وهو يقسمها ثلاثة أقسام[(٣)]:

---

(١) ابن حزم، الفصل (٢٣٨/٣).
(٢) السابق (٢٣٨/٣).
(٣) السابق (٢٣٩/٣).

الأول: أن يخلع أحد الجسمين كيفياته ويلبس كيفية الآخر؛ مثل نقطة خل ألقيت في دلو لبن أو مداد أو ماء فإن الغالب يسلب المغلوب كيفياته الذاتية والغيرية ويذهبها عنه ويلبسه كيفياته هو الذاتية والغيرية.

الثاني: أن يخلع كل واحد منهما كيفياته الذاتية والغيرية ويلبسا معاً كيفيات أخر؛ مثل اختلاط الدقيق والماء.

الثالث: ألاّ يخلع واحد منهما عن نفسه كيفية من كيفياته لا الذاتية ولا الغيرية، بل يبقى كل واحد منهما كما كان؛ مثل إضافة الزيت إلى الماء، والحجر إلى الحجر، والثوب إلى الثوب.

٣- الكمون:

الكمون وفق نظرية النظّام هو خلق الأشياء دفعة واحدة ثم خروج بعضها من بعض، فالله -حسب هذه النظرية- قد خلق الناس والحيوان والجماد والنبات دفعة واحدة في وقت واحد، فأمكن بعضها في بعض، ويقع التقدم والتأخر فيها بظهورها من أماكنها دون خلقها أو اختراعها[١].

وبصرف النظر عن الاختلاف حول مصدر النظرية بين القدامى والمحدثين، وهل كان رواقياً أم كان المصدر انكساغوراس، فإن نظرية النظّام على رغم الجهد الكبير الذي بذله البحاثة الرائد أبو ريدة[٢] ظلّت دوماً خروجاً على عقيدة المسلمين بمن فيهم من المعتزلة في الخلق المباشر؛ لذلك كانت موضع الاتهام ممن عرض لها حتى من بين المعتزلة، فصنّف القاضي عبدالجبار أصحابها من بين الملحدة رفضاً لها ولما يترتب عليها من محظورات ولوازم[٣]. مما دفع ابن حزم إلى رفض منطوق النظرية بخلق العالم جملة بلا

---

(١) الخياط، الانتصار، ص٧٩، ١٣١. الشهرستاني، الملل والنحل (٥٦/١).

(٢) أبو ريدة، إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية الفلسفية، ص١٤٠-١٥٧.

(٣) القاضي عبدالجبار، المحيط بالتكليف، القاهرة، طبع المؤسسة المصرية العامة للأنباء=

زمان، مستدلاً بما يأتي:

١- عدم علم أهل الأرض بذلك أو تيقُّنهم أو إحساسهم به، وبالتالي عدم نقله بعضهم إلى بعض، بل هم متفقون على أن الله ابتدأ النوع الإنساني بخلق ذكر واحد وأنثى واحدة ثم منهما تسلسل النوع الإنساني[١].

٢- أن ما في العالم من حيوان نوعان: متولد مخلوق من عفونات الأبدان وعفونات الأرض، ومتوالد لا يُخلق إلا عن منيّ ذكر وأنثى، فلو كان العالم مخلوقاً جملة واحدة توجب أن يكون المتوالد قد خلق قبل خلق أسبابه، وهي التزاوج ونزول المني[٢].

٣- القول بالخلق جملة يعني عدم التعلم والتعليم: لأن المخلوق يتوجب أن يأتي الدنيا وهو عالم لصناعته وعلومه، بينما العالم لا يعرف عالماً دون تعلُّم أو صانعاً دون اكتساب[٣].

وابن حزم ينسب هذه المقولة إلى مَن لا يقر بنبوة[٤]؛ مما يترجح معه كون النظَّام قد استوحى فكرته في الكمون من هذا المصدر غير المتشرِّع بشريعة، سواء أكان انكساغوراس أم الرواقيين.

وقد أصاب ابن حزم في رفضه لمنطوق نظرية الكمون النظَّامية؛ لما

= والتأليف والنشر، ١٩٦٥م، ص٣٨٧. المختصر في أصول الدين، ص١٧٤، ضمن:

- رسائل العدل والتوحيد (١/١٧٤)، تحقيق محمد عمارة، القاهرة، دار الهلال، ١٩٧١م.

- عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م، ص١٤٧، ١٤٨.

(١) ابن حزم، الفصل (١/٨٢، ٨٣).

(٢) السابق (١/١٤).

(٣) السابق (١/٨٥).

(٤) السابق (١/٨٢).

يعتورها من خلل وتناقض مذهبي في إطار آراء النظّام نفسه؛ إذ[1]:

١- يمتنع وجود جرم متناهٍ مؤلَّف من أجزاء بلا نهاية سواء أكانت أجراماً أم لم تكن، وسواء أكانت متساوية الكم أم مختلفة.

٢- يقال للقائل بالكمون: هل العناصر وقت الكمون سواسية أم لا؟ فإن كانت سواسية فلِمَ خرج من الشيء ماء ولم تخرج نار؟ أما إن لم تكن سواسية وكان أحد العناصر هو الغالب فكيف تخرج سائر الأشياء المختلفة العناصر من الكامن ذي العنصر المعين الغالب؟

ومن جهة أخرى: ما الذي يخرج هذه الأشياء الكامنة إن كان القائل بالكمون من أولئك القائلين بالطبع؟

لكنه لا يرفض فكرة الكمون في ذاتها، بل يرى أن من الأشياء ما هو كامن؛ كالدم في الإنسان، والعصير في العنب، والزيت في الزيتون، والماء في كل ما يُعتصر منه، وبرهان ذلك لديه أن خروج الأشياء المذكورة مما هي كامنة فيه يترتب عليه ضمور الباقي وخفة وزنه عما كان عليه قبل خروج الكامن فيه[2].

أما تعميم القول بالكمون وسحبه على جميع الموجودات فيرى فيه ابن حزم ضرباً من الجنون المحض والمكابرة للحواس والعقول[3]؛ فهناك من الأشياء ما ليس كامناً؛ كالنار في الحجر والحديد، بل فيهما قوة تحتدم بالضغط فتحيل الهواء المجاور لهما ناراً، وهكذا الأمر في رطوبات كل شيء متحرق فإنها تستحيل ناراً ثم دخاناً ثم هواء، فإذا فني ما في الجسم من الناريات والمائيات فإنه لا يحترق بعد ذلك ولا يشتعل ولو نُفخ فيه الدهر كله.

---

(١) فيصل عون، فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، ص١٨٠.

(٢) ابن حزم، الفصل (٣/٢٣٩).

(٣) السابق (٣/٢٣٩، ٢٤٠). الأصول والفروع، ص٣١١.

أما النطف والنوى والبذور فليس فيها الأجنة والتمر والثمار كما يذهب أصحاب القول بالكمون، بل فيها طبيعة عبارة عن قوة خلقها الله فيها تجتذب الرطوبات الواردة عليها من الماء والتربة فتحيل كل ذلك إلى ما في طبعها إحالته إليه فيصير عوداً ولحاءً وورقاً وزهراً وثمراً وخوصاً وكرفاً، ومثل الدم الوارد على النطفة فتحيله طبيعته التي خلقها الله فيه لحماً ودماً وعظماً وعصباً وعروقاً وشرايين وعضلاً وغضاريف وجلداً وظفراً وشعراً، وكل ذلك خلق الله تعالى، فتبارك الله أحسن الخالقين.

خامساً: الألوان

جاء تناول ابن حزم لمبحث الألوان على خلاف نهجه الجدلي في بحث مسائل الوجود، فلم يبدأه بنقض التصورات والآراء الأخرى كعادته، ربما لأن الخلافيات في مبحث الألوان قليلة أو غير مؤثرة في بنية الأنساق الفكرية والعقدية، لكن رؤيته للألوان جاءت مبتكرة غير مسبوقة في كثير من الجوانب. وقد بسط رؤيته للألوان من خلال العناصر الآتية:

أ- الألوان هي العالم المنظور:

حصر ابن حزم الوجود المرئي في الألوان فحسب، فلا يُرى إلا اللون، وأن كل ما يُرى فليس إلا لوناً(١)، وجعل اللون هو القاسم المشترك بين كثير من أشكال الإدراك(٢):

١- فالإدراك البصري بالعين قاصر على الألوان.

٢- وما أدركته النفس بالعقل والعلم؛ كتناهي الطول والعرض، وشكل كل ذي شكل من مدور ومربع وغير ذلك، والحركة والسكون، وضخامة الجسم وضآلته، فبتوسط اللون أو المجسة؛ إذ برؤية تناهي اللون عُلمت كيفية الجرم،

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٣٢٠).

(٢) ابن حزم، التقريب، ص٥٥، ٥٦.

وبرؤية تنقل اللون عُلمت حركة الحامل له أو سكونه.

٣- إدراك المعاني كالخوف والخجل والعلم والانكسار والغضب والفرحة من خلال معرفة هيئة الإنسان، وكذلك المعاني المفهومة الخط في الكتاب من خلال رؤية تناهي ألوان الخطوط تُعلم الحروف التي من تأليفها تُفهم المعاني، كل ذلك يدركه العقل بتوسط اللون.

وقد ترتبت على نظرية ابن حزم في مائية البصر وإدراك الألوان ثلاث من المسائل غير المقبولة من وجهة النظر العلمية الحديثة التي لا يمكن بالقطع محاسبة ابن حزم على عدم توافقه معها؛ إذ يجب قراءة ابن حزم وفق معطيات عصره العلمية، لكن يجب نقده من جهات أخر في هذه المسائل الثلاث:

١- كيفية إبصار الألوان:

يحدد ابن حزم كيفية الإبصار بقوله: «إن البصر إذا لاقى ملوَّناً وانقطع علمت أن حامله قد انتهى وانتهى طوله، وكذلك علمت أنه خرج من الناظرين خطَّان يقعان على المرئي بلا زمان ويتشكل ذلك المرئي فيهما، وفي قوة الناظر قبول لجميع الألوان»[1].

يؤيد ابن حزم في هذا النص إذنْ رأي اليونان في كيفية الإبصار بسقوط شعاع من العين على الموجودات. وقد أدت به موافقته اليونان إلى مجانبة الرأي الصواب في هذه المسألة كما في مسألة مركزية الأرض ودوران الكواكب حولها. ولم يكن لابن حزم وهو البحاثة الموسوعي أن يقع في تلك المتابعة وفي مجانبة الصواب للمرة الثانية، وخصوصاً أن قضية الإبصار كان قد حسمها الحسن بن الهيثم (ت ٤٣٠هـ) الذي صبغ علم البصريات بأستاذيّة غير قابلة للتجاوز حتى مقدم البصريات الحديثة بحسب عبارة صاحب المقدمات

(١) ابن حزم، التقريب، ص٥٦.

التاريخية للعلم الحديث[1]: «أصبح ابن الهيثم المصدر الأول للمعرفة البصرية بالنسبة إلى العصور الوسطى وعصر النهضة في أوروبا، وقد ألهمت استبصاراته رجالاً مثل روجر بيكون وليوناردو دافنشي ويوهانس كبلر وتأثروا بمقاربته المنهجية. وإذا كان الإسلام يعلِّم أوروبا الوسيطة أن تبصر فقد علّمها ابن الهيثم أمضى الدروس في الدقة البصرية. وعن طريق تطبيق طرق هندسية معقدة (بالإضافة إلى القياسات المضبوطة) على البحث البصري نقل ابن الهيثم الدراسات الإغريقية في انعكاس وانكسار الضوء إلى نقطة ظلّت غير قابلة للتجاوز - أو بتعبير آخر: مقبولة باعتبارها دقيقة علمياً - حتى مقدم البصريات الحديثة. فمثلاً: بينما كان إقليدس وبطليموس قد حدّدا بالفعل أن الأشعة هي التي تنقل الضوء برهن ابن الهيثم على أن الأشعة تتولد من الجسم اللامع وليس من العين كما افترض الإغريق».

وعلى الرغم من إدراكه أهمية الضوء في عملية الإبصار فإنه فسَّر عمل الضوء على أنه لون يساعد على استخراج قوى البصر وبسط قوة الناظر، وبالتالي كلما قوي النور في اللون المرئي قوي وقوع البصر عليه، وإذا ما انعدم النور جملة فقد بطل بالضرورة أن تمتد خطوط البصر إليه أو أن يقع الناظر عليه[2].

٢- الرؤية بلا زمان:

يقرر ابن حزم أن الرؤية تقع من الناظر على المرئي بلا زمان[3]، ويستدل على انتفاء الزمان في وقوع الرؤية برؤية الكواكب والنجوم ورؤية الأجسام القريبة من العين، فتخرج خطوط البصر من العين إلى السماء وهي أطول جداً

---

(١) توماس جولد شتاين، المقدمات التاريخية للعلم الحديث، ص١٣٢.

(٢) ابن حزم، الفصل (٣/٣٢٢، ٣٢٣).

(٣) السابق (٣/٢٤٤).

من خطوط البصر الخارجة من العين لرؤية الجليس المقابل للناظر، وتتم الرؤية في الحالين في المدة نفسها لا في أسرع منها[١].

ويعذر ابن حزم في ذلك؛ لأن سرعة الضوء من مكتشفات العصر الحديث، إذ أظهر العلم الحديث أن الضوء يقطع المسافة في زمن لكنه ضئيل جداً؛ لأن سرعته عظيمة تقطع المسافات الهائلة في الوقت الأقل من الوجيز؛ إذ تبلغ ٢٤٠٠٠٠ كم/ ث.

٣- الطفر في الرؤية:

رفض ابن حزم طفرة النظّام وعدّها عين المحال والتخليط؛ لأن الطفر في الأجسام محال، لكنه أجازها في حاسة البصر؛ لأن الإبصار حركة، والحركة عرض، لذلك فالطفر جائز فيها، ويدلّل على ذلك بأن: «خط البصر لو قطع المسافة التي بين الناظر وبين الكواكب ومرَّ عليها لكان ضرورة بلوغه إليها في مدة أطول من مدة مروره على المسافة التي ليس بينه وبين من يراه فيها إلا شبر أو أقل. فصح يقيناً أن البصر يخرج من الناظر ويقع على كل مرئي قرب أو بعد دون أن يمر في شيء من المسافة التي بينهما، ولا يحلّها، ولا يحاذيها، ولا يقطعها.

وأما في سائر الأجسام فهذا محال، ألا ترى أنك تنظر إلى الهدم وإلى ضرب القصَّار بالثوب في الحجر من بُعدٍ فتراه، ثم يقيم سويعة وحينئذٍ تسمع صوت ذاك الهدم وذلك الضرب، فصح يقيناً أن الصوت يقطع الأماكن وينتقل فيها، وأن البصر لا يقطعها ولا ينتقل فيها»[٢].

وهو يفسِّر ظاهرة البرق والرعد من جهة رؤية الضوء أولاً ثم سماع

---

(١) ابن حزم، التقريب، ص٥٦. الفصل (٣/٢٢٢).

(٢) ابن حزم، الفصل (٣/٢٤٤).

الصوت بعد ذلك على أساس الطفر كذلك[1].

ولا شك أن تفرقة ابن حزم بين الأعراض في قبولها الطفرة تفرقة غير مبررة؛ إذ لا فرق بين حركة الضوء وحركة الصوت من حيث قواعد الحركة وانتقال كل منهما في الهواء لا من جهة العقل ولا من جهة الحس، وكذلك لا وجه لإلحاق الصوت بقواعد الحركة في الأجسام ومنع الطفر في حقه، بينما يُلحق الضوء بقواعد الحركة في الأعراض ويُجاز الطفر في حقه.

وقد جاء العلم الحديث ليؤكد عدم صحة تلك التفرقة، وليفسر سرَّ التفاوت بين رؤية البرق وسماع الرعد بأن مردَّ ذلك إلى الاختلاف البيِّن في سرعة الضوء وسرعة الصوت، فبينما أمكن صناعة طائرات حديثة تطير بسرعة الصوت أو ضعفها فإن سرعة الضوء تظل حداً يعجز الإنسان عن بلوغه أو الاقتراب منه.

وبذلك تنتفي صحة القول بالطفر في الأعراض أو الأجسام على حد سواء، ويبقى القول بالطفرة إحدى عجائب الكلام على مدار كرِّ الأعصر ومرور الأيام.

ب- الأرض:

هي غبراء اللون، وفيها حمراء وبيضاء وصفراء وخضراء وسوداء وموشَّاة[2].

ج- الماء:

أبيض اللون، إلا أنه يكتسب لوناً بما استضافه من آنية أو ما هو ساكن فيه. وأدلة بياضه أنه إذا صُبَّ في الهواء بهر وظهر صافي البياض، وكذلك إذا جمد فصار ثلجاً أو بَرَداً ظهر أبيض شديد البياض[3].

---

(١) ابن حزم، التقريب، ص٥٧.

(٢) ابن حزم، الفصل (٣/٣٢٠).

(٣) السابق (٣/٣٢٠).

د- الهواء:

لا لون له؛ لذلك لا يُرى؛ لأنه لا يُرى إلا الألوان. أما ما يُرى منه عند دخوله من كوة جدار مصاحباً ضوء الشمس فإنه عبارة عن الأجزاء الدقيقة من الغبار التي تملأ المنازل وتُرى عند سقوط أشعة الشمس عليها[1].

هـ- النار:

لا لون لها، أما المرئي منها في الحطب والفتيلة وسائر ما يحترق فإنما هي رطوبات ذلك المحترق تستحيل هواء فيه نارية، فتكتسب ألواناً بمقدار ما تعطيها طبيعتها، فتُرى خضراء ولازوردية وحمراء وبيضاء وصفراء[2].

و- الظلام والسواد:

كلاهما بمعنى واحد، وهو غير مرئي؛ لأنه ليس لوناً. والأدلة البرهانية على كون الظلام والسواد غير مرئي عقلية ضرورية وحسية ونقلية، وهي[3]:

١- انعدام الفرق بين مفتوح العينين سالم النظر وبين الأعمى منطبق العين المسدودة سداً كثيفاً عند إطباق الظلام، فالكل لا يرى الظلمة.

٢- عدم تفرقة الناظر إلى كوتين في جدار منزل مظلم تُركت إحداهما مفتوحة وغطِّيت الأخرى بستر أسود.

٣- لا يشك الناظر إلى غارين مظلمين بجبل ذي لون ما أنه لا يرى إلا ما حول الغارين فقط وأنه لا يرى ما ضمَّه خط الغارين.

٤- تمكُّن الأرمد عليل البصر من فتح عينيه والنظر دون آلام داخل البيت المظلم أو بتغطية وجهه بغطاء أسود كثيف، ومتى جُعل على وجهه ثوب

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٣٢٠).

(٢) السابق (٣/٣٢٠).

(٣) السابق (٣/٣٢١-٣٢٤).

أبيض أو ملون أو تعرض لضوء تألم بذلك، فصح أن الظلام والسواد شيء واحد لا يُرى.

٥- قول الله تعالى: ﴿ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا ﴾ [النور: ٤٠]، وقوله تعالى: ﴿ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ﴾ [البقرة: ٢٠]، فصح أن الظلمة مانعة من النظر والرؤية جملة.

وقد جانب ابن حزم الصواب في تسويته بين الظلام والسواد في كونهما غير مرئيين؛ فالظلام حالة ينعدم فيها مصدر الضوء الذي ينعكس إلى العين من الأشياء فيتم بذلك الإبصار، أما السواد فهو لون مرئي إذا ما توفر مصدر للضوء بدليل رؤيتنا للقطط والرايات والملابس السوداء والخط الأسود.

وربما تكون عدم إفادة ابن حزم أو عدم اطلاعه على بحوث ابن الهيثم هي السبب في ذلك، فالرؤية تتم بناء على تلك البحوث إذا ما توفرت عناصرها الثلاثة: الرائي سليم الآلة، والمرئي عاكس الضوء، ومصدر الضوء، فإذا غاب عنصر استحالت الرؤية، وهو ما يتحقق في حالة الظلام؛ إذ يغيب مصدر الإضاءة.

أما كون السواد مرئياً فذلك يؤيده الواقع المحسوس، وتوافق الناس، وكذلك المنقول من نصوص القرآن؛ إذ تبيض وجوه المؤمنين وتسود وجوه الكافرين يوم القيامة، ولو كان السواد غير مرئي ما استطعنا رؤية الوجوه السوداء. يقول تعالى في مقابلة بين اللونين: ﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾ [آل عمران: ١٠٦]، ويقول تعالى في تبيُّن اللون الأسود للإنسان: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ [البقرة: ١٨٧]، ويقول تعالى أيضاً نصاً في أن الأسود لون: ﴿ وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴾ [فاطر: ٢٧].

المطلب الثالث: حقائق الوجـود

حقـائق الوجـود هي الثمـرة المرجـو الظفـر بهـا من البـحث في نظرية الوجود، فبعد المعرفة بالمبادئ المهيمنة على الوجود، وبعد تعرُّف الوجود من خلال مظاهره وظواهره، بقي الوقوف على حقائق الوجود وأصوله وأعيانه وثوابتـه التي قـامت عليـهـا ظواهـره ومظاهره وكـشـفت عن مـبـادئه، فكأن مـبـاحث نظرية الـوجـود الثـلاثة؛ المبـادئ والظواهـر والحـقـائق، تشكل دائرة هندسية تقود نقطة البداية في محيطها إلى آخر نقطة، كما تؤدي النقطة الأخيرة إلى النقطة الأولى.

وأهمـيـة مبـحث الحـقـائق في نظرية الـوجود كامنة في أنها تتويج للسعي والدأب الفلسفي في إدراك كنه ذات الوجود ولُبِّه وهتك ستر طبيعته، بل يمكن تجـاوزاً القـول: إنهـا المعـادل ذاته لمعنى البـحث الفلسـفي والطبـيـعي الذي هو البـحث في الوجـود بما هـو موجـود، فـهي الوجـود الحـقـيـقي بمعناه الأتم، بما تنطوي عليه من خصائص الثبوت والاستقلال والموضوعية التي تجعلها معياراً لإدراك وقيـاس مـا عليه الوجـود المشـاهد من تغيـر وصيـرورة وحـركيـة، وكذلك بكونها -كما يقول ابن حـزم- هي الحق بنفسها وشيء بنفسها، ومـا سواهـا إنما هو حق بغيره وشيء بغيره، فلم يصبح حقاً أو شيئاً إلا بجوهرية الحقائق[1].

وقد بُحثت حقائق الوجود لدى ابن حزم في ثلاثة مباحث، هي:

أولاً: الجوهر

مبـحث الجوهـر عنوان على تباين الأنساق الفكـرية للطوائف الإسلامية في نظرياتهـا الوجـودية؛ لاشتمـاله على مسـألة الجـوهـر الفرد التي شـغلت حـيـزاً جدليـاً واسعاً في مبـاحث الوجود، فقـد اختلف حولهـا المتكلمون والفلاسـفة بين

(١) ابن حزم، التقريب، ص٢٤.

الإثبات والنفي، يثبتها المتكلمون وينفيها الحكماء وكأنهما هذه المرة يتبادلان الأدوار، فيثبت المتكلمون شيئاً من صنع الوهم لا وجود له إلا في الأذهان وهم الذين لا يثبتون المعاني في الذهن متجاوزين للحس[1].

ولكن رد الفعل الحاسم جاء من جانب الفقهاء الذين يمثلون النظرة الحسية فدافعوا عن تصور المتكلمين الحسي الدائم الذي تخلوا عنه هذه المرة لحساب الجزء الذي لا يتجزأ الذي هو من صنع الوهم، كما رفضوا الصورة باعتبارها جوهراً، وجعلوها كيفية أو عرضاً، فالفقهاء هم الذين يدافعون عن الحركة والتغير والمادة دون الثبات والصورة[2].

وقد دار كل من المثبت والنافي بين قطبي الرحى اليونانية: الذريين كديمقرطيس وأبيقور والردود الأرسطية عليهم؛ لأن الجوهر -كما يقول ابن تيمية- ليس من الأسماء اللغوية ولا العرفية العامة ولا الأسماء الشرعية، بل مأخوذ من اليونان في تسميتهم القائم بنفسه جوهراً؛ لأن جوهر الشيء أصله والقائم بنفسه هو الأصيل، وهو لفظ معرب لا من العربية العرباء كلفظ سجيل واستبرق، ولهذا لا يعرف في كلام العرب المحض[3].

ومع ذلك كان رأي ابن حزم ممثل الفقهاء في مبحث الجوهر من أميز آرائه في نظرية الوجود؛ لواقعيته وتناغمه مع التفكير العلمي والتناسق العقلي في آنٍ واحد من خلال رؤيته الوجودية للجوهر التي بثّها في المسائل الثلاث الآتية:

---

(١) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٥٢٥).

(٢) السابق (١/٥٣١).

(٣) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح (٥/١٠-١٢)، تحقيق عبدالعزيز العسكر وآخرين، الرياض، طبع دار العاصمة، ١٤١٤هـ. مجموع الفتاوى (٩/٢٩٩، ١٣/١٤٢، ١٧/٣٢١، ١٨/٣٣٧).

أ- خصائص الجوهر:

حدَّ ابن حزم الجوهر بأنه «القائم بنفسه ويحمل غيره»، فكل جرم في العالم جوهر، وطوله وعرضه ولونه وحركته وشكله وسائر صفاته المحمولة فيه هي العرض[1].

والجوهر موجود بنفسه، وسائر الأشياء موجودة به لا سبيل إلى وجودها دونه البتة[2]، وهو لا يبطل ببطلان ما هو فيه؛ ككون زيد في البيت ثم ينهدم البيت وزيد قائم صحيح، ومثل أجزاء الجسم المتمكنة فيه لا تفسد بفساد جزء آخر[3].

ولا يخلو الجوهر لدى ابن حزم من الأعراض إلا على سبيل التعليم والبيان لطلاب العلم، وذلك سبب البلية في الآراء والديانات من جهة امتزاج الكلام والضعف عن تخليص حكم الشيء لما هو مخصوص به دون غيره[4].

أما في الواقع فإن تصور الجوهر معزولاً عن العرض مثل تصور العرض معرّى عن الجوهر كلاهما يستوجب السخرية من طالب تحققه[5]، وهو يفسّر ذلك بأن الجوهر محسوس بالعقل فقط ليس مرئياً ولا مذوقاً ولا ملموساً ولا مشموماً، وإنما يُرى بالألوان ويذاق بالطعومات ويلمس بالمجسة ويُشم بالروائح، وكلها كيفيات عرضية إذا زالت زال بزوالها إمكانية إدراكه بالحواس، فالهواء لا يُرى لانعدام اللون وإن كان يُحس باللمس، والحجر لا يذاق لانعدام الطعم وإنما يلمس بالمجسة... إلخ[6].

---

(١) ابن حزم، التقريب، ص١٦، ١٧.

(٢) السابق، ص٢٥.

(٣) السابق، ص٤٣.

(٤) السابق، ص٥٩.

(٥) السابق، ص١٩٢، ١٩٣.

(٦) السابق، ص٢٦.

لذلك يرفض ابن حزم في الشق التفنيدي من نهجه الجدلي في معالجة مسألة الجوهر ما ذهب إليه بعض المتكلمين والفلاسفة من إثبات جوهر ليس بجسم ولا عرض، حدُّه أنه واحد بالذات قابل للمتضادات قائم بنفسه لا يتحرك ولا له مكان ولا له طول ولا عرض ولا عمق، أو أنه يحمل من كل الأعراض عرضاً واحداً؛ وذلك لافتقار هذا الرأي إلى الدليل البرهاني، أو الإقناعي، أو الحسي المشاهد[١].

فالحس والواقع لا يعرفان -أصلاً- جوهراً خالياً من أعراضه أو متعرياً منها، ولا يُتوهم وجود ذلك ولا يتشكل في النفس ولا يتمثل، بل هو محال ممتنع جملة؛ مثل استحالة وجود الأجناس والأنواع كالإنسان الكلي، فلا يوجد شيء منها غير أشخاصه[٢]؛ إذ ليس في الوجود إلا الخالق والخلق، والخلق ليس إلا جوهراً حاملاً لأعراضه وأعراضاً محمولة في الجوهر لا سبيل إلى تعرِّي أحدهما عن الآخر، فكل جوهر جسم وكل جسم جوهر، وهما اسمان معناهما واحد ولا مزيد[٣].

ويمكن القول: إن موقف ابن حزم من الجوهر يؤكد نزعته التجريبية الواقعية فيما يتصل بمسائل الوجود بسبب طريقته في النظر من خلال الواقع المحسوس للخروج بمفاهيم عقلية تستند إلى المشاهدة والتجربة وتجريد جزئيات هذا الواقع وصياغتها في معانٍ كلية، فهو يخالف أرسطو ومَن تابعه من الفلاسفة في القول بأن الأساس والعلة في تشخص الجوهر هو المادة، ويرى أن العلة في تشخص الجوهر هي الصورة، فجوهر الصورة

(١) ابن حزم، الفصل (٢٤٩/٣). الأصول والفروع، ص١٤٨، ١٤٩.

(٢) الفصل (٢٥٢/٣، ٢٥٣). الدرة، ص٤٠٣

(٣) الفصل (٢٤٩/٣). الدرة، ص٤٠٢، ٤٠٣.

لدى الفلاسفة - الذي هو عرض كيفية لديه - ملازم ومرتبط بجوهر المادة[1]، وجوهر المادة -الهيولي الذي هو الجسم الحامل لأعراضه لديه - بدوره ملازم لجوهر الصورة، ولا وجود لأحدهما دون الآخر، وأن الجوهر الجزئي المتشخص جوهر بمادته وصورته معاً، ومن المحال أن يكون جوهراً بواحدة منهما فقط[2]. فثمة تلازم بين الجوهر والأعراض في الوجود الواقعي مثل ذلك التلازم الموجود بين جوهري الصورة والمادة في الجوهر المتعين الجزئي لدى الفلاسفة.

ومن هنا - كما يقول سامي نصر - كانت أهمية فكرة الجوهر لدى الإسلاميين في كونها محوراً للوجود من خلال الجوهر الجزئي المتغير، ومحوراً للمعرفة من خلال الجوهر الكلي الثابت، باعتبار أن الجوهر الكلي المجرد هو وحده الذي يمكن تصوره شيئاً غير ملازم للأعراض؛ لأنه عبارة عن معنى كلي بعد تخليصه من الجزئيات التي تحتوي على الأعراض[3].

وكذلك يكون موقف ابن حزم من مسألة الجوهر وإثبات استحالة تعري الجواهر عن الأعراض ووجود أعراض بلا جواهر من المواقف التي يسمها حسن حنفي بأنها «دفاع عن قوانين الطبيعة، وعن استطاعة العقل الوصول إليها وتسخيرها لصالح الإنسان، وتأسيس للفكر العلمي»[4].

ب- الجزء الذي لا يتجزأ:

هذا الموضوع من أهم دقائق المسائل الطبيعية؛ لكونه ركيزة لرؤية شمولية تلتمس تصوراً طبيعياً لخلق العالم، كما تستهدف من جانب آخر (وخصوصاً

(١) ابن حزم، الفصل (٣/ ٢٥١).

(٢) السابق، ص٢٥٢، ٢٥٣.

(٣) سامي نصر، فكرة الجوهر، ص٤٢٦.

(٤) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/ ٥٥٢).

لدى الأشاعرة) إفراد الذات الإلهية بالقدرة المطلقة على الخلق والإبداع والإيجاد من عدم، وهي رؤية كلامية وجدت معارضة من جانب الفلاسفة حتى غدت أحد المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين(1).

وكان أبو الهذيل العلاف أول من قال بالجزء الذي لا يتجزأ (الجوهر الفرد) بين المسلمين في إطار الاستدلال على حدوث العالم بالجواهر والأعراض، فالعالم مكوَّن من جواهر فردة لا تتجزأ إلى ما لا نهاية؛ لأنها إذا تجزَّأت إلى ما لا نهاية لم يكن لها أول، وإذا لم يكن لها أول كانت قديمة، وتلك الجواهر الفردة لا تنفك عن الأعراض الحادثة، ومن ثمَّ فهي حادثة مثلها؛ لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث. وهو دليل مبني على أربع دعاوى(2):

أحدها: أن في الأجسام معاني هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

والثانية: أن هذه المعاني محدثة.

والثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها.

والرابعة: أنها إذا لم تنفك عنها ولم تتقدمها وجب حدوثها مثلها.

وقد وجد هذا الدليل قبولاً واسعاً لدى الأشاعرة، فغدا عمدتهم في الاستدلال كما يبدو من احتفاء الباقلاني به وجعله أول الأدلة على وجود

---

(1) مستجي زادة، المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين، ص٣٦. وانظر: ص٦، ٨، ١٠، تحقيق عبدالحي قابيل، القاهرة، دار الهداية، ١٩٩٦م. الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص١٨٦.

(2) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم عثمان، ط٢، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م. وانظر أيضاً:

- المحيط بالتكليف، جمع الحسن بن متوية، تحقيق عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، ص٤٠-٧٥.
- علي مصطفى الغرابي، أبو الهذيل العلاف، مكتبة الحسين التجارية، ١٣٦٩هـ/١٩٤٩م، ص٥٣، ٥٤، ٥٩.

الله[1]، بل إن هذا الدليل المستند إلى الطبيعيات أصبح جزءاً مكملاً للأصول الاعتقادية، وعلى أساس من ذلك رُمي النظَّام بالكفر من قبل المعتزلة والأشاعرة على حد سواء[2].

فالنظَّام كان أول مَن خالف شيخه أبا الهذيل العلاف وأنكر عليه قوله بالجزء الذي لا يتجزأ، وبذلك عُرف وصار أكبر خصوم الجزء الذي لا يتجزأ بين أهل الاعتزال، ووضع في ذلك كتاباً مؤكداً بشدة على أن الجزء جائز التجزؤ أبداً ولا نهاية له من هذا الباب[3].

وإذا كان ابن حزم هنا يمثل الفكر السلفي بوصفه فقيهاً ومحدثاً يستند إلى النقل والعقل مازجاً بينهما مقدماً النقل على العقل في حال التعارض، وذلك في مقابلة المتكلمين والفلاسفة، فإن رأيه الرافض لمقولة الجزء الذي لا يتجزأ الذي وجد دعماً قوياً من جانب منظِّر الفكر السلفي شيخ الإسلام ابن تيمية[4] يعد انتصاراً وتأييداً لرأي الفلاسفة في هذه المسألة، ونفياً لشبهة الفصام بين النقل والعقل من جهة ومعاداة الفكر السلفي للفكر الفلسفي من جهة أخرى.

واطراداً لنهجه الجدلي يمهد ابن حزم لرأيه في المسألة بتفنيد استدلالات القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ التي حصرها في خمسة مشاغب وتمويهات، هي[5]:

---

(١) الباقلاني، التمهيد، نشرة الأب يوسف مكارثي، بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م، ص٢٢، ٢٣.

(٢) راجع أحكام المعتزلة والأشاعرة ومؤلفاتهم في تكفير النظَّام لدى: البغدادي، الفَرْق بين الفِرَق، ص١٣١-١٣٣.

(٣) زهدي جار الله، المعتزلة، ص١٢١.

(٤) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (١/٢١٢، ٢١٣، ٢/١٣٦-١٤١، ٢١٠، ٥٣٠، ٥٣١). مجموع الفتاوى (١٧/٢٣٥، ٢٩٦، ٣٢١).

(٥) ابن حزم، الفصل (٣/٢٧٣-٢٨٠).

١- قطع الماشي مسافة ما هو قطع لذي نهاية ولا بد، وذو النهاية هو الجزء الذي لا يتجزأ.

وهذا الاستدلال يبطل لدى ابن حزم من جهتين: الأولى خروجه عن المطلوب؛ إذ لا ينكر أحد النهاية عن الأجسام والمساحات، لكن الإنكار لجزء لا يتجزأ، وذلك ما لا دخل للماشي به إذ إنه لم يقسم أو يجزأ. الجهة الثانية أن هذا الاستدلال معكوس على المستدل؛ لأن القائل بجزء لا يتجزأ قائل بجزء لا طول له ولا عرض ولا عمق ولا مساحة ولا يتجزأ وأن الجسم يتألف من هذه الأجزاء، فيلزم من ذلك ضرورة أن الجسم المكوَّن من تلك الأجزاء لا مساحة له فلا يكون له نهاية؛ لأن المساحة هي النهاية، وبذلك يكون الماشي قد قطع ما لا نهاية له، وليس ذا نهاية.

٢- ضرورة أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء يتقطع ذلك الجرم فيه، وهذا هو الإقرار بالجزء الذي لا يتجزأ.

ويلزم هذا الاستدلال من يدفع النهاية من طريق المساحة، أما من لا يدفع النهاية من طريق المساحة فإن لكل جرم لديه نهاية وسطحاً ينقطع التمادي عنده، وأن الذي ينقطع به الجرم إذا جُزِّئَ فهو تناهٍ محدود لكنه محتمل للتجزؤ أيضاً، وكل ما جُزِّئَ منه فذلك الجزء هو الذي يلي الجرم الملاصق له بنهايته من جهته التي لاقاه منها.

٣- الإقرار بالجزء الذي لا يتجزأ إقرار بقدرة الله تعالى على تفريق الأجزاء حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تحتمل التجزؤ، وإنكار ذلك إنكار لتلك القدرة.

وهذا الاستدلال من الأدلة التي تنعكس على صاحبها؛ إذ يقلب ابن حزم الدليل لصالح إبطال الجزء الذي لا يتجزأ، فالعالم لم تكن له أجزاء متفرقة فجمعها الله، ولا مجتمعة ففرقها؛ لأن الله قد خلق العالم بكل ما فيه بأن قال

له (كُنْ) فكان كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠]، فلا حاجة إذن لخلق الجزء الذي لا يتجزأ، فلم يخلقه الله في بنية العالم وإن كان قادراً عليه؛ لأنه تعالى لا يفعل كل ما يقدر عليه، وإنما يفعل ما يشاء وما سبق في علمه أنه يفعله فقط.

وبعطف الاستدلال على القائل بالجزء الذي لا يتجزأ يكون إنكار تجزؤ الأقسام إلى ما لا نهاية تعجيز للرب وكفر به.

٤- كون أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل أكبر من أجزاء الخردلة، وذلك هو الجزء الذي لا يتجزأ وإنكار ذلك مكابرة.

لا يشك ابن حزم في أن التجزؤ أكثر إمكاناً في الجبل وفي الخردلتين منه في الخردلة الواحدة؛ لأن الخردلة الواحدة عن قريب تصغر أجزاؤها حتى لا يُقدر على قسمتها. لكن ليس صحيحاً أن الشيء قبل انقسامه وتجزُّئه منقسم ومتجزئ، بل لا يقع التجزؤ في شيء إلا إذا قُسِّم، أما لو قسم الشيء فيقع التجزؤ، وفيه قد تتساوى أجزاء الخردلة الواحدة بأجزاء الخردلتين أو الجبل إذا قُسِّم الجميع إلى عدد متساوٍ من الأجزاء، وقد يزيد عدد أجزاء الخردلة الواحدة على عدد أجزاء الجبل إذا زادت أجزاء الخردلة في تلك القسمة عما قُسِّمت إليه أجزاء الجبل.

٥- أن للخردلة كُلاً يعلم الله عدد أجزائها، وتلك هي الأجزاء التي لا تتجزأ.

نفى ابن حزم علم الله تعالى لأجزاء الخردلة قبل أن تتجزأ؛ لأن ذلك علم بما ينافي الحقيقة، والعلم بالشيء على خلاف حقيقته وما هو عليه إنما هو جهل يتنزه الله تعالى عنه، ولكن الله تعالى يعلم أنها غير متجزئة تحتمل التجزؤ، فإذا جُزِّئت علمها متجزئة وعلم عدد أجزائها، ولم يزل يعلم الله تعالى أنه سيجزِّئ كل ما لا يتجزأ، ولم يزل يعلم عدد الأجزاء التي تخرج في المستأنف إلى حد الفعل.

أما براهين ابن حزم الضرورية في إطار الشق الثاني من نهجه لتثبيت أن كل جسم في العالم يتجزأ ويحتمل التجزؤ، وكل جزء من جسم فهو أيضاً جسم محتمل للتجزؤ وهكذا أبداً، فهي[1]:

١- الجزء الذي لا يتجزأ إما أن يكون ليس في العالم وهو الصحيح، ويلزم مَن يقول به أن يكون الجسم مكوناً من العدم ومما ليس في العالم، وإما أن يكون في العالم فهو إما عرض محمول وإما قائم بنفسه ذو مكان فهو جسم، فإن كان جسماً فإن الملاقي فيه للمغرب غير الملاقي فيه للمشرق، والمحاذي منه للسماء غير المحاذي منه للأرض، ويكون بذلك ذا جهات ست متغايرة، وهذا هو التبعيض والتقطيع والتجزؤ للجزء الذي لا يتجزأ.

٢- الجزء الذي لا يتجزأ وإن كان ليس له طول ولا عرض ولا عمق عند من يقول به فإن ضمَّه إلى جزء مثله يحدث بذلك طولاً، وهذا الطول الحادث للجزئين معاً ضرورة، وإلا لزم قيام العرض بنفسه وهو محال، وإذا كان للجزء الذي لا يتجزأ طول فإنه ينقسم ويتجزأ، وهذا برهان تجزؤ الجزء الذي لا يتجزأ، وهو ما تشهد له الحواس والمشاهدة والعقل.

٣- أجزاء الجسم الأحمر تكون حمراء؛ لأن الجسم ليس شيئاً غير أجزائه، إذن يكون كل جزء من أجزائه التي لا تتجزأ ذا لون، وإذا كان الجزء ذا لون فهو جسم، والجسم لا بد متجزؤ منقسم.

٤- لا يوجد في العالم شيء قائم بنفسه ليس جسماً ولا عرضاً ولا قابلاً للتجزؤ ولا طول له ولا عرض ولا عمق إلا الباري عز وجل، والباري ليس له شبيه أو نظير، فليس كمثله شيء ولم يكن له كفواً أحد.

٥- لا تختلف العقول في أن المحتمل للتجزؤ أجزاء كثيرة بالضرورة يحتمل أن

(١) ابن حزم، الفصل (٣/ ٢٨٠-٢٨٦).

يُجزأً إلى أقل منها، فما يحتمل الانقسام على أربعة يحتمل الانقسام على ثلاثة، ثم يقسم كل واحد من الثلاثة إلى أجزاء يمكن قسمة كل منها إلى أجزاء أخرى، وهكذا.

٦- القطر الذي يقسم دائرة مؤلفة من أحد عشر جزءاً لا يتجزأ لا شك أنه يقسمها نصفين على السواء، وبالضرورة فإنه يقطع الدائرة في أنصاف الأجزاء التي لا تتجزأ فيقسمها ويجزؤها.

٧- اجتماع جزئين لا يتجزآن على سطح أملس مستو يجعل لهما حجماً، والذي له حجم له ظل، ولا شك أن الظل يزيد وينقص حتى يصبح أقل من قدر صاحبه، فوجب كون الجزء الذي لا يتجزأ ذا مقدار وتبعض وتجزؤ.

٨- تفاضل الأجزاء التي لا تتجزأ في الوزن، فجزء الذهب والحديد أثقل من جزء القش؛ لأن ألف جزء من الحديد أثقل من ألف جزء من القش، والشيء ليس إلا أجزاءه مجتمعة، فأوجب ذلك ضرورة إمكان تجزؤ جزء الذهب إلى ما يعادل جزء القش.

ويأتي رفض ابن حزم للجزء الذي لا يتجزأ بعد مجمل رأيه في الجوهر ليضعه إلى جانب النظّام فيما يرى سامي نصر في عداد فلاسفة الإسلام بالمعنى الأتم[1]، كما أنه يصعد بابن حزم إلى مصافٍّ رواد التجريب؛ لاعتماده في ذلك على النظر الطبيعي والمشاهدة وليس على ضرورة العقل وحدها كما يقول[2]: «فلما نظرنا في العالم نظراً طبيعياً ضرورياً لم نجد فيه واحداً على الحقيقة البتة بوجهٍ من الوجوه؛ لأن كل جرم في العالم فمنقسم محتمل للتجزئة متكثر بالانقسام أبداً بلا نهاية، وكل حركة فهي أيضاً منقسمة بانقسام

(١) سامي نصر، فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، القاهرة، مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٧٨م، ص٤٠. وانظر: ص٤١٣-٤١٥.

(٢) ابن حزم، الفصل (١/٨١). وانظر: ص٨٢.

المتحرك بها، والزمان حركة الفلك فهو منقسم بانقسام الفلك، فكل مدة فمنقسمة أيضاً بانقسام المتحرك بها الذي هو المدة، وكذلك كل معقول من جنس أو نوع أو فصل، وكذلك كل عرض محمول في جرم فإنه منقسم بانقسام حامله، هذا أمر يعلم بضرورة العقل والمشاهدة».

لكن السؤال الذي لا ينبغي تغافله هو:

لماذا أنكر ابن حزم الجزء الذي لا يتجزأ موافقاً الفلاسفة والنظّام المعتزلي ذا النزعة الرواقية المادية التي لا ترى في الوجود المادي سوى أجسام، سواء أكانت أجساماً كثيفة أم أعراضاً كاللون والطعم والحرارة والروائح واللذات والآلام، وهي كذلك أجسام لا فرق بينها وبين الأجسام الكثيفة[1]؟

لا شك أن صرامة ابن حزم المنطقية كانت وراء ذلك الإنكار؛ إذ إن الجزء الذي لا يتجزأ عبارة عن شيء «ليس له طول ولا عرض ولا عمق، ولا يسكن ولا يتحرك، ومنهم مَن لا يجوز عليه اللون والطعم والرائحة»[2]، وهل يكون ذلك إلا معدوماً أو غير قابل لحمل الأعراض أو غير متحيز؟!

كما أن هذا الجزء الذي لا يتجزأ كما رآه المتكلمون يندرج لدى ابن حزم تحت باب ما لا يمكن تصور قيامه في النفس أو تمثله ومما يعجز المرء عن تمثيله لغيره، وذلك ما يرفضه ابن حزم[3].

لكن لا ينبغي أن يُفهم من موافقة ابن حزم للفلاسفة وللنظام المعتزلي ذي النزعة الرواقية الحسية أنه يلزمه ما وقع فيه الفلاسفة من التناقض والبطلان الذي حصره الغزالي في التهافت في المسائل العشرين؛ لأن ابن حزم قد وقف

(١) علي سامي النشار وآخرون، هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، مصر، دار المعارف، ١٩٦٥م، ص٣٣١.

(٢) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص٣١٥، ٣١٦. وانظر: الغرابي، أبو الهذيل العلاف، ص٥٨.

(٣) ابن حزم التقريب لحد المنطق، ص١٩٢.

بصرامة عند تقسيم الوجود إلى خالق ومخلوق، والمخلوق إلى جوهر يحمل عرضاً وعرض محمول في جوهر، في قسمة ثنائية لا تعرف ثالثاً، ولا يقصد من ورائها إلا إثبات أن العالم سواء في شكله العام أو في أجزائه لا يبقى ولا يحتفظ بالصورة التي له إلا بمن يحفظ له البقاء، وهو الله تعالى، في إطار من نظرية الخلق المستمر كما سيتضح لاحقاً.

كذلك فإن ابن حزم لم يتابع النظَّام في شطحاته عندما رتَّب على رفضه الجزء الذي لا يتجزأ القول بالطفرة، وهي إحدى عجائب علم الكلام، بل رفضها ابن حزم لفسادها؛ وذلك لأن رفض الجزء الذي لا يتجزأ وإن وافق الفلسفة فإنه يأتي لدى ابن حزم في إطار نسق وجودي متكامل متآزر، لا مجرد متابعة ظاهرة على غير أساس؛ لذلك عدَّ ابن حزم رفض الجزء الذي لا يتجزأ ضمن ما يلزم اعتقاده والقول به في الملة والنحلة[1].

أما المنطلق الأساسي -في رأينا- وراء رفض ابن حزم للجزء الذي لا يتجزأ فهو رفضه لنظرية الخلق المترتبة على فكرة الجوهر الفرد بأن العالم خُلق من أجزاء مفككة متفرقة جمعها الله من أجل إيجاد الأجسام، فخلق العالم لم يتم أبداً بهذه الكيفية لدى ابن حزم، بل خُلق مباشرة على ما هو عليه، إذ «لم تكن قط أجزاء العالم متفرقة ثم جمعها الله عز وجل، ولا كان له أجزاء مجتمعة ثم فرَّقها الله عز وجل، لكن الله تعالى خلق العالم بكل ما فيه بأن قال له (كن) فكان، أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه (كن) فكان ذلك الجرم. ثم إن الله تعالى خلق جميع ما أراد جمعه من الأجرام التي خلقها مفرقة ثم جمعها، وخلق تفريق كل جرم من الأجرام التي خلقها مجتمعاً ثم فرقها.

فهذا هو الحق لا ذلك السؤال الفاسد الذي أجملتموه وأوهمتم به أهل

---

(١) راجع: الدرة فيما يجب اعتقاده، ص٤٠٣، ٤٠٤.

الغفلة أن الله تعالى ألَّف العالم من أجزاء خلقها متفرقة، وهذا باطل؛ لأنه دعوى لا برهان عليها، ولا فرق بين من قال: إن الله تعالى ألَّف أجزاء العالم وكانت متفرقة وبين من قال: بل الله تعالى فرق العالم أجزاء وإنما كان جزءاً واحداً، وكلاهما دعوى ساقطة لا برهان عليها لا من نص ولا من عقل، بل القرآن جاء بما قلناه نصاً، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل: ٤٠](1).

وذلك يعود بنا مرة أخرى إلى واقعية ابن حزم، فهو وإن كان يدرس الوجود ويفحصه ويخبِّر قسميه (الجوهر والعرض) بخصائصهما فإنما لمعرفة الوجود وإدراك كنهه، وليس لبناء العقائد والمفاهيم الدينية، فتلك مصدرها الوحيد هو النقل؛ منه تستمد وعليه تؤسَّس وإليه ترجع، ولذلك رفض فكرة الجوهر الفرد وما تأسَّس عليها من دليل الحدوث ونظرية التأليف من الجواهر الفردة.

وذلك يجعل من بحث ابن حزم في نظرية الوجود إحدى قمم تطور الفكر الإسلامي بانتقاله من مجرد إيراد الحجة النقلية دون تحليل إلى مرحلة الاستدلال العقلي إلى مرحلة التحليل الوجودي الذي يتآزر فيه العقل والوجود والنص.

ج- نظرية الخلق المستمر:

قول ابن حزم بجزء يتجزأ أبداً إلى ما لا نهاية ورفضه فكرة الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ يفرض النظر في مسألة الخلق لديه، وهل رفض كذلك نظرية الخلق المستمر التي ارتبطت لدى الأشاعرة بالجزء الذي لا يتجزأ كي يتسق الموقف الفكري لديه؛ إذ يتألف العالم وفق نظرية الخلق المستمر من أجزاء مفردة يركبها الله بعضها مع بعض ويحمِّلها أعراضها، فإذا زالت الأعراض

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٧٥).

وقتين دخل الفساد على الجواهر وانحلّت، ولكن الله يتدخل دائماً بتجديد الأعراض الفانية وإعادة تركيب الجواهر المنحلّة ليحفظ وجود العالم في عملية خلق مستمرة(١).

لكن ابن حزم قال بالخلق المستمر وأفرد لذلك مسألة مستقلة في (الفصل) بعنوان: (خلق الله عز وجل العالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة)(٢)؛ مما يبدو في ظاهره متعارضاً مع رفضه للجزء الذي لا يتجزأ، وهو الأساس الذي قامت عليه نظرية الخلق المستمر، إلا أن الوقوف على الفارق بين مضمون النظرية لدى ابن حزم ومضمونها لدى الأشاعرة يزيل الالتباس ويدفع وهم التعارض، ويميط اللثام عن وحدة النسق الحزمي في معالجة المسألة، فابن حزم عندما رفض الجزء الذي لا يتجزأ، ورفض ما يترتب عليه من قول بتأليف الجواهر وجمعها أو تفريقها ثم جمعها، فإنه بذلك يثبِّت وجود الخلق على هيئته التي خلقه الله عليها دونما إعدام أو إعادة خلق متجدد، وهذا عينه هو مضمون رأيه في خلق الله عز وجل العالم في كل وقت دون أن يعدمه.

فهذا الخلق كما يظهر من نصوص ابن حزم هو الإيجاد الذي بمقتضاه يظل الموجود موجوداً مدة بقائه: أي أنه فعل الله في الخلق الذي يحفظ له البقاء ويحفظ له الوجود الذي أعطاه. وهناك عدد من النصوص القرآنية التي يتفق معها هذا المفهوم للخلق المستمر، يقول تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، ويقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا﴾ [فاطر: ٤١]، ويقول تعالى: ﴿وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلاَّ بِإِذْنِهِ﴾ [الحج: ٦٥].

(١) علي سامي النشار، مناهج البحث لدى مفكّري الإسلام، ص١٢٤، ١٢٥.

(٢) ابن حزم، الفصل (٣/ ٢٣١).

ولا يتعارض مع كون الخلق بمعنى الحفظ والإبقاء البرهان الذي أورده ابن حزم ممثلاً في أطوار خلق الإنسان(١)؛ فتعدد أطوار الخلق ومراحله وتنوع حالاته هو نوع من الحفظ لوجوده بملائمته المتغيرات والمقتضيات لوظيفته التي هي أساس وجوده.

وهناك أكثر من فارق بين الخلق المستمر لدى الأشاعرة ولدى ابن حزم، فلدى الأشاعرة العالم متغيرة جواهره باستمرار بين جمع وتفريق، ومتبدلة أعراضه بين خلق وإعدام، في إطار من انعدام الخصائص الذاتية للأشياء؛ إذ تُخلق متجددة بتجدُّد اجتماع الجواهر وحدوث الأعراض. أما لدى ابن حزم فالعالم ثابت على هيئته التي خلقه الله عليها بقوله «كن» فكان، فجواهره مجتمعة وأعراضه تستمر وقتين أو أكثر، واستمراره على تلك الحال بحفظ الله له وخلق الخصائص الذاتية في مفرداته التي تعمل وفق الطبيعة التي خلقها الله عليها في ظل سببية مركبة لا تنفرد فيها الخصائص الذاتية بالعمل مستقلة، بل بالعمل مع أسباب أخرى مع رفع الله الموانع المعوقة، وإمداده سبحانه الأشياء بالأسباب اللازمة.

ثانياً: النفس

النفس أهم جواهر الوجود وموضوعاته؛ لأنها مصدر الحياة والفعل للأحياء، وبخاصة النفس الإنسانية التي تتوقف عليها المعرفة بالوجود والبحث في نظريته.

وإلى جانب أهميتها فإنها من أعوص المسائل؛ فهي عنوان لتباين الآراء واختلاف الاتجاهات وتعدد التفسيرات الطامحة إلى إدراك كنه وجود النفس وطبيعتها منذ أقدم محاولة فلسفية منظمة حتى جهود مفكِّري

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٣١).

عصرنا الحديث. فقد اختلفت التصورات والنظريات حول طبيعة النفس وتبدت في القول بـ[1]:

١- النظرية الروحية التجريدية:

وترى في النفس جوهراً روحانياً خالصاً منفصلاً من البدن ومتمايزاً عنه في وجوده، ذات معادٍ روحي وحساب روحاني، وأنها مجردة تعقل الوجود والمفاهيم الكلية والأضداد. وذلك رأي أكثر الإلهيين من الفلاسفة.

٢- النظرية المادية:

تجعل من النفس جزءاً لا يتجزأ من القلب، أو تجعلها قوة أو عدة قوى في الدماغ والقلب والكبد، أو أنها أجزاء لطيفة سارية في كل البدن، أو أنها الهواء والنسيم الذي يستقبله الإنسان كل لحظة فإذا انقطع انقطعت النفس معه. وقال بذلك بعض المعتزلة.

وهناك من دعاة هذه النظرية من زعم أن النفس خليط من امتزاج العناصر الأربعة.

٣- النظرية الحسية:

وجعلت من النفس جسماً طويلاً عريضاً عميقاً ذا مكان وعقل مصرِّف للجسد. وتبنَّى ذلك القول أكثر المتكلمين، وهو المختار لدى شيوخ التصوف الأوائل مثل الهجويري والقشيري.

وتنفذ النفس بناء على تلك النظرية في الأجساد بعد تسويتها نفاذ ماء الورد في جسم الورد.

---

(١) يوسف كرم، الطبيعة وما بعد الطبيعة، ص١٢٣-١٢٦. وانظر أيضاً:

- حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (١/٥٧٤-٥٧٧).
- عرفان عبدالحميد، الفلسفة الإسلامية، ص٩٩-١٠٤.

٤- النظرية العقلية:

وتجعل من النفس جوهراً، لا جسماً ولا عَرَضاً، لا طول له ولا عمق، لا في مكان ولا يتجزأ، وهي الفعال والمدبر للبدن، وهي الإنسان.

٥- نظرية العرض:

اعتبر أصحاب هذا الرأي الروح عرضاً من جوهر مادي. وذهب إلى ذلك العلاف المعتزلي والأشعري والباقلاني. وعلى مذهبهم ذلك في الجوهر الفرد يخلق الله الأجسام وأرواحها التي هي عرض لها خلقاً مستمراً بلا انقطاع؛ إذ إن العالم لديهم مؤلف من جواهر وأعراض لا تستمر آنين، وهكذا تخلق النفس مثل الذرات وتعدم في كل آنٍ باستمرار.

وجاءت معالجة ابن حزم لمبحث النفس من خلال منهجه الجدلي الذي فنَّد بشقه الأول أكثر النظريات السابقة، وبخاصة نظرية العرض والنظرية المادية، سواء في منطوقها المنكر لوجود النفس أو منطوقها الجاعل منها مزيجاً من اختلاط العناصر. وفي الشق الثاني من منهجه يثبِّت نظريته الخاصة في النفس، وذلك في مقولتين:

أ- وجود النفس:

يدلل على وجود النفس في مواجهة منكري وجودها بالنص والعقل؛ فالنص يثبت وجود النفس وكونها غير الجسد وأنها الخارجة عند الموت[1] كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣].

أما البرهان العقلي فيلتمسه فيما يأتي[2]:

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٥٤).

(٢) السابق (٣/٢٥٤، ٢٥٥).

١- إفراد الإنسان نفسه عن حواسه الجسدية وتركه استعمال الجسد جملة حتى إنه لا يرى ولا يسمع مَن بحضرته؛ ليكون رأيه وفكره أصفى، وبذلك يكون الفكر والذكر ليسا للجسد المتخلَّى عنه.

٢- ما يراه النائم في نومه عندما تتخلى النفس عن الجسد فيبقى الجسد كجسد الميت في الوقت الذي يرى المرء في الرؤيا ويسمع ويتكلم ويذكر، وكذلك ما يراه الغائب عن الشيء فيتمثله ويراه في نفسه كما هو مع أنه لا يبصره، بل قد يذهب البصر ويضعف الجسد وتفسد البنية بالجذام والجدري والقطع ويكون الإنسان مع ذلك أحدَّ ذهناً وأصحَّ تمييزاً وأفضل طبيعة وأبعد عن كل لغو وأنطق بكل حكمة، فصحَّ أن المبصر السامع المتكلم الحساس الذائق هو شيء غير الجسد، ألا وهو النفس.

٣- لو كانت أفعال الإدراك والتدبير للجسد لكان فعل الإنسان متمادياً وحياته متصلة في حال موته ونومه؛ لأن الجسد صحيح كله ليست به آفة أو نقصان يبرر تعطل كل الأفعال.

ب- ماهية النفس:

النفس لدى ابن حزم جسم طويل عريض عميق، ذات مكان، عاقلة مميزة مصرِّفة للجسد، وهي والروح اسمان مترادفان لمسمًّى واحد، ومعناهما واحد[1].

وفي ضوء مقولته السابقة عن النفس يرفض ابن حزم كل مقولة أخرى عن النفس مبرهناً على عدم صحتها؛ مثل القول بـ:

١- النفس مزاج متولد من تركيب أخلاط الجسم.

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٥٤)، الدرة، ص٢١٧، ٢١٨.

فهذا القول يعني أن العناصر الأربعة الموات التي تركب الجسد منها، وهي: التراب والهواء والماء والنار، قد اجتمعت وقام منها حيٌّ، وذلك محال وممتنع[1].

٢- النفس عرض كسائر الأعراض أو أنها النسيم الداخل والخارج من الهواء.

يبطل ابن حزم هذه المقولة بإبطال القرآن الكريم لها في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢]. فالعرض لا يمكن أن يتوفَّى فيفارق الجسم الحامل له ويبقى كذلك ثم يُرد بعضه ويمسك بعضه؛ لأن العرض يبطل بمزايلته الحامل له. كذلك فإن الله قد أخبر عن تعذيب الأنفس في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ﴾ [الأنعام: ٩٣]، ولا يمكن أن يتصور عاقل أن العرض يُعذَّب، أو أن الهواء والنسيم يُعذَّب. كذلك لا يشك عاقل في أن الأعراض أو النسيم لا يوجد قبل وجود جوهره الحامل له، ثم يُخاطب ويُكلَّم ويتكلم ويشهد كما أخبر تعالى في قوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٧٢][2].

ويلزم القائلين بأن النفس عرض كالباقلاني[3] من الأشاعرة أن الإنسان يبدل في كل ساعة ألف ألف نفس: لأن العرض لا يبقى وقتين لديهم، كذلك فإن الهواء والنسيم الداخل بالتنفس في كل لحظة هو غير الهواء والنسيم الداخل والخارج في اللحظة التي تليها.

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٥٥).

(٢) السابق (٣/٢٥٥، ٢٥٦). الأصول والفروع، ص٣١٦.

(٣) ابن حزم، الفصل (٣/٢٥٧).

ثم يسلك ابن حزم طريق الإثبات لتثبيت هذه المقولة، فيسوق الأدلة والبراهين الآتية على إثبات جسمية النفس[1]:

الدليل الأول:

انقسام النفس على الأشخاص؛ إذ نفس زيد غير نفس عمرو، فلو كانت النفس جوهراً لا جسماً لوجب ضرورة أن تكون نفس المحب هي نفس المبغض هي نفس المحبوب، فصح أنها جسم منقسم إلى نفوس كثيرة متغايرة الأماكن مختلفة الصفات حاملة لأعراضنا.

الدليل الثاني:

العلم الذي هو من صفات النفس وخواصها ولا دخل للجسد فيه أصلاً، فلو كانت النفس جوهراً واحداً لا يتجزأ نفوساً لوجب ضرورة أن يكون علم كل أحد مستوياً لا تفاضل فيه مع الآخرين؛ لأن النفس هي العالمة، فلما صح أن النفوس متفاوتة في العلم وجب كونها أشخاصاً متغايرة تحت نوع نفس الإنسان، وأن نفس الإنسان الكلية نوع تحت جنس النفس الكلية التي يقع تحتها جميع الأنفس الحيوانية. ولما صح كونها أشخاصاً متغايرة ذات أمكنة متغايرة وجب كونها أجساماً.

الدليل الثالث:

أن النفس موجودة ضرورة داخل الفلك لا بد، وليس داخل الفلك إلا ذات في مكان أو عرض محمول في ذي مكان، ولما كانت النفس ليست عرضاً؛ لأنها عالمة حساسة وليس العرض كذلك، وجب كونها حاملة لعرض لا محمولة، فهي إذن جسم.

الدليل الرابع:

لا يصح للنفس ألا تكون واقعة تحت جنس؛ لأن ذلك يخرجها عن المقولات

---

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٦٩-٢٧١).

التي لا يخرج عنها إلا الخالق سبحانه، فلما كانت النفس واقعة تحت جنس الجوهر ذي الطبيعة فهي محصورة بالطبيعة ذات نهاية محدودة، وكل ذي نهاية فهو إما حامل وإما محمول، ولما كانت النفس حاملة لأعراضها من الأضداد كالعلم والجهل والذكاء والبلادة والشجاعة والجبن كانت ذات مكان، وكل ذي مكان فهو جسم ضرورة.

وبعد أن يبرهن ابن حزم بالعقل على جسمية النفس يستهدف إبراز التوافق بين العقل والنقل حول مسألة جسمية النفس، فيورد من أدلة القرآن والسنة والإجماع على جسمية النفس ما يأتي(١):

أولاً: قول الله تعالى: ﴿هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ﴾ [يونس: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [غافر: ١٧]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف: ٥٣]، وقوله تعالى: ﴿وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩]، وقوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦].

وتبين تلك الآيات أن النفس هي الفعالة الكاسبة المجزية المخاطبة، وأنها هي التي منها ما يعرض على النار قبل يوم القيامة فيعذب، ومنها ما يرزق وينعم فرحاً وسروراً، وأنها تنقل من مكان إلى مكان، فصح أنها بذلك جسم حساس يشغل الأماكن.

ثانياً: قول النبي ﷺ: «إن أرواح الشهداء في حواصل طير خضر في الجنة»(٢)، وإخباره ﷺ أنه رأى عند سماء الدنيا ليلة أُسْرِيَ به نسم بني آدم

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٧١، ٢٧٢). الدرة، ص٢٨٢-٢٨٧.

(٢) مسلم (كتاب الجهاد، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة).

عن يمين آدم ويساره[1]، وذلك يصح به أن النفس مرئية في أماكنها، وأنها منعمة أو معذبة ومنقولة من مكان إلى آخر، وتلك صفات للأجسام.

ثالثاً: الإجماع في أقوال علماء الإسلام على أن أنفس العباد منقولة بعد خروجها عن الأجساد إلى نعيم أو تعذيب، وهذه صفات الأجسام.

ج- الموت والحياة:

الموت هو فراق النفس للجسد كما أخبر تعالى: ﴿أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ﴾ [الأنعام: ٩٣]، وكما قال تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [البقرة: ٢٨].

أما الحياة فهي ضم الجسد إلى النفس، وهو نفخ الروح فيه، فهي عكس الموت، وليس الموت بعد الحياة للنفس، بل هو فراقها للجسد فقط؛ لأن النفس لا تعدم وهي موجودة قائمة كما كانت قبل الموت وقبل الحياة الأولى، بل يكون حسها وعلمها بعد الموت أصح وأتم ما كان، قال تعالى[2]: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٤].

ويأتي رأيه في الموت والحياة متوافقاً مع رأيه في الإنسان، وأنه اسم يقع على النفس والجسد معاً، مثل لفظ الأبلق الذي يقع على البياض والسواد ليس على البياض وحده أو السواد وحده[3]؛ إذ إن الروح بعد مفارقتها الجسد تكون حية، وعلى رغم ذلك يكون الإنسان قد مات بمفارقتها جسده، بينما يكون

---

(١) البخاري (كتاب الصلاة، باب: ١، كتاب أحاديث الأنبياء، باب: ٥). مسلم، (كتاب الإيمان، حديث ٢٦٣).

(٢) الفصل (٢٦٨/٣، ٢٦٩).

(٣) ابن حزم، الأصول والفروع، ص٢١٦.

الإنسان حياً عند من يقول بأن الإنسان هو النفس.

ويمكن القول بأن رأي ابن حزم في النفس قد جاء موافقاً في جملته لمذهب السلف باستثناء الخلاف حول بعض الألفاظ والمعاني، فالمردود في مذهب السلف من جهة اللغة أو النقل تسمية الهواء أو الروح جسماً، بل المشهور التفرقة بين الجسم والروح؛ لهذا قال تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ [المنافقون: ٤]؛ يعني أبدانهم دون أرواحهم الباطنة، وإطلاق اللغة على الغليظ الكثيف لفظ جسم أو جسد لا يتضمن اللطائف كالهواء وروح الإنسان، فلا يقال: قبض الله أجسامهم، ولا صعد بأجسامهم إلى السماء[1].

وفي ضوء ذلك[2] فإن النفس، وهي الروح المدبرة لبدن الإنسان، هي من باب ما يقوم بنفسه، المسمى جوهراً وعيناً، قائمة بنفسها ليست من باب الأعراض التي هي صفات قائمة بغيرها.

أما التعبير عنها بلفظ الجوهر والجسم فإن عُني بالجوهر القائم بنفسه فهي جوهر، وإن عُني بالجسم ما يشار إليه فهي جسم، وإن عُني بالجسم المركب من الجواهر المفردة أو المادة والصورة أو الجوهر المتحيز القابل للقسمة فالصواب أنها ليست مركبة من الجواهر الفردة ولا من المادة والصورة وليست من جنس الأجسام المتحيزات المشهودة المعهودة، وإنما يُشار إليها وتصعد وتنزل وتخرج من البدن وتُسلُّ منه كما جاءت بذلك النصوص ودلت عليه الشواهد العقلية.

ثالثاً: العقل

للعقل تعريفات عدة تعكس مفهوماً متبايناً لحقيقته، فهو كما أورد الجرجاني[3]:

---

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٤١٩/٥).

(٢) السابق (٢٩٩/٩).

(٣) الجرجاني، التعريفات، ص١٩٦، ١٩٧.

١- جوهر مجرد عن المادة في ذاته، مقارن لها في فعله.

٢- النفس الناطقة المشار إليها بالقول: أنا.

٣- جوهر روحاني متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف.

٤- نور في القلب.

٥- قوة للنفس الناطقة بمثابة الآلة.

٦- ما يعقل به حقائق الأشياء، ومحله الرأس.

ويدور التباين حول طبيعتين مختلفتين للعقل، هما:

الجوهر والعرض أو الحقيقة والظاهرة أو الشيء والنظر[١]، وهما طبيعتان فرضتهما الأنساق الفكرية الكامنة وراء كل منهما.

فالحكماء كما يبيِّن الإيجي قد ترتب مفهوم العقل لديهم على نظرية الفيض والصدور، فكان العقل هو أول الصادرات ليس جسماً ولا عرضاً ولا نفساً، وإنما جوهر عاقل لذاته يعقل الكليات والمجردات[٢].

ويدل اسم العقل عند الحكماء على معانٍ أخرى، منها[٣]:

١- التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، والعلم الحاصل بالاكتساب.

٢- قوة للنفس تقبل ماهيات الأمور الكلية من جهة ما هي كلية، وتسمى العقل النظري.

٣- قوة للنفس هي مبدأ لتحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من

(١) الآمدي، كتاب المبين، ص٣٦٤-٣٦٦، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب.

(٢) الإيجي، المواقف، ص٢٦٢-٢٦٤.

(٣) ابن سينا، رسالة الحدود، ص٢٤٠، ٢٤١، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب. وقد كررها الغزالي لفظاً ومضموناً في رسالة الحدود، ص٢٨٣-٢٨٥، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب.

أجل غاية معلومة، وتسمى العقل العملي.

٤- استكمال النفس في صورة ما، وتسمى العقل بالفعل.

٥- ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على سبيل الحصول من الخارج.

أما المتكلمون فقد حدُّوا العقل بأنه التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، أو العلم الحاصل للنفس بالاكتساب، وذلك هو العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات[(١)].

وقد تناول ابن حزم مبحث العقل ضمن مباحث حقائق الوجود فقط لأجل تفنيد مفهوم الفلاسفة لطبيعة العقل. يقول ابن حزم: «ونجمع إن شاء الله تعالى كل شيء أوقعت عليه هاتان الطائفتان اسم جوهر لا جسم ولا عرض، ونبيِّن إن شاء الله تعالى فساد كل ذلك بالبراهين الضرورية كما فعلنا في سائر كلامنا، وبالله تعالى التوفيق.

قال أبو محمد: حققنا ما أوقع عليه بعض الأوائل ومن قلَّدهم اسم جوهر وقالوا: إنه ليس جسماً ولا عرضاً، فوجدناهم يذكرون الباري تعالى والنفس والهيولي والعقل والصورة»[(٢)].

وهو يفنِّد ذلك المفهوم من جهة الاستعمال اللغوي لكلمة عقل، فكلمة عقل موضوعة في لغة العرب لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل[(٣)]، وتستعمل بمعنى المنع، وقد تستعمل بمعنى الفهم. والغالب[(٤)] هو استعمال الفضائل بالطاعات واجتناب المعاصي كما أخبر سبحانه: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٠٠]؛ أي الذين يعصونه ولا يطيعونه.

---

(١) الغزالي، رسالة الحدود، ص٢٨٣، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب.

(٢) ابن حزم، الفصل (٣/٢٤٩)

(٣) السابق، ص٢٥٢.

(٤) ابن حزم، تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين، ضمن رسائل ابن حزم (٤/٤١٢).

ويفنِّده كذلك من جهة استعمال الأوائل لمفهوم العقل، فالعقل لديهم هو تمييز الفضائل من الرذائل واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل، والتزام ما تحسن به المغبة في دار البقاء وعالم الجزاء، وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا[1].

وذلك ليس حداً لطبيعة العقل أو ماهيته، وإنما هو في الحقيقة حدٌّ لمنفعة العقل.

ومثل ذلك أيضاً ما استدل به من العقل على ماهية العقل[2] إنما هو بيان لمنفعة العقل أو المرجو من إعماله، وذلك كقوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾ [الحج: ٤٦]، وقوله تعالى: ﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾ [الفرقان: ٤٤]، وقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾ [الملك: ١٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ ﴾ [يونس: ١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْقِلُونَ ﴾ [المائدة: ٥٨].

أما حدُّه الصحيح لمفهوم العقل فيأتي في ثنايا الشق الثاني من نهجه الجدلي في المعالجة الذي ثبَّت من خلاله رؤيته لطبيعة العقل، فهو يحدُّ العقل بأنه «عرض محمول في النفس»، مستدلاً على ذلك بكونه يقبل الأشد والأضعف، وأن له ضداً هو الحمق، وذلك يكون في الكيفيات فقط لا في الجواهر[3].

ويتهم ابن حزم من أعرض عن هذا المفهوم الحدِّي للعقل بالتخليط والاغترار ببعض الجهال المخلِّطين ممن زعم أن العقل جوهر، وأن له فلكاً[4].

(١) ابن حزم، الفصل (٢٥١/٣). التقريب، ص١٨٠.

(٢) ابن حزم، الفصل (٢٥٢/٣).

(٣) السابق (٢٥١/٣).

(٤) السابق (٢٥٢/٣).

ثم يصنف عَرَض العقل بأنه عرض كيفية[1]، ويحدُّ هذا العرض بأنه «قوة تميز بها النفس جميع الموجودات على مراتبها أو تشاهد بها ما مر عليه من صفاتها الحقيقية لها فقط وتنفي بها عنها ما ليس فيها»[2].

فالعقل لديه قوة أفرد الباري بها النفس للإدراك، ولم يجعل للجسد في هذه القوة شركة من كدر المادة وثقلها؛ لذلك فإن إدراك النفس بواسطة تلك القوة يكون أكثر صفاء عندما يستقل بعيداً عن عمل الحواس في أثناء النوم مثلاً؛ إذ قد يشاهد جزءاً من النبوة بالرؤيا الصحيحة مما لا سبيل إلى مشاهدته في اليقظة، وكذلك في حال التجرد وتصفية النفس بالتفكير العميق[3].

وبينما يستقل العقل في قوة إدراكه بل ويدرك الغائب عن الحواس فإنه يشارك هو الحواس مدركاتها، بل إليه المرجعية وقوة التصحيح في حال خطئها، فالعين تبصر الرجل الكبير من بعيد كأنه صبي صغير ولا يشك العقل في كونه كبيراً، كذلك لا يخون العقل في إدراكه حركة الأفلاك على رغم سكونها الظاهر، وكذلك نمو الأجسام والنباتات غير المستبين للحواس، وحلاوة العسل الذي يجده المريض مراً كالعلقم[4].

وامتياز قوة الإدراك العقلية ليست على الحواس فحسب، بل تمتاز على قوى النفس الأخرى مثل الظن والتخيل[5]، فالظن وهو أكذب الحديث كما

(١) ابن حزم، الفصل (٣/٢٥٢).

(٢) ابن حزم، التقريب، ص١٨٠.

(٣) السابق، ص١٧٦.

(٤) السابق، ص١٧٦، ١٧٧.

(٥) السابق، ص١٧٨.

أخبر النبي ﷺ قد يصور الرجل الضخم المتسلح شجاعاً وهو في غاية الجبن، ويصور المتفاوت الطلعة بليداً وهو غاية في الذكاء، أما التخيل فقد يسمع الإنسان صوتاً حيث لا صوت، ويُريه شخصاً حيث لا شخص، وقد أخبر تعالى بكذبه أحياناً: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦].

خاتمة البحث

لقد استشرف البحث محاولة الوقوف على أبعاد نظرية ابن حزم في الوجود بجانبيها: إشكالية المنهج، والنسق المعرفي. وهي محاولة لم تكن يسيرة المخاض؛ لتعدد المجالات التي اشتمل عليها النسق المعرفي للنظرية، ولتشابك مسائل إشكالية المنهجية لدى ابن حزم ودقتها، وبخاصة مسألة التأثير والتأثر التي استلزمت دواعي الموضوعية العلمية سبر أغوار مناهج ثلة من مفكِّري الإسلام وطوائفه.

وقد انتهت قناعات البحث إلى أن نظرية ابن حزم في الوجود نسق عقلي متكامل يعبر عن رؤية محددة المعالم تغاير رؤية الفلاسفة وإن شاركتها النزعة العقلية ومجال بحوثها في الطبيعيات، وتابعتها في الكثير من مفردات ومسائل الوجود. وكذلك تغاير رؤية المتكلمين ومنهجهم وإن شاركتها الغاية والتطلع إلى نصرة حقائق الديانة التي قرَّرها الشارع ببراهين العقول ودلائل الحس، وشاركتها عدداً من الآراء والأقوال.

هي رؤية وإن فارقت طريقة الفقهاء وأهل الحديث في بعض المواقف والآراء إلا أنها تظل كوكباً درِّياً في فلكهم، ومعلماً بارزاً في مسيرتهم الرامية إلى إبراز وحدة الحقيقة بوجهيها الشرعي والعقلي، والمتضمنة في منظومة المساوقة بين العقل والنقل ودرء التعارض بينهما.

ولأجل الظفر بثمرة تلك الرؤية المنهجية فإنه قد اختار لها من الأصول ما يحقق الغايتين المنشودتين من المنهج العلمي، وهما: الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين. فقد عمد إلى استخلاص الآراء والنظريات الطبيعية وتقريرها كما يدين بها أصحابها

مبرهناً على فساد ما لا يصح منها لديه، ثم حشد أصوله المنهجية الأخرى لتثبيت نظريته في الوجود.

وإلى جانب اختياره النهج الملائم لتأسيس وتأطير نظرية في الوجود فإن منهجه في تأسيس النظرية قد اتسم بباقة من السمات العلمية التي أهَّلت صاحبه ليكون واحداً من فحول الجدليين في مجال الوجود ونظرياته.

كما أنه قد تمكن بفضل تلك السمات من تأسيس نظرية في الوجود ترقى بصاحبها إلى مصافِّ رواد الواقعية في الفكر الإنساني بتجنبه التجريدات النظرية الموغلة في المثالية، وتبنِّيه الدفاع عن قوانين الطبيعة وعن استطاعة العقل الوصول إليها وتسخيرها لصالح الإنسان في إطار الفكر العلمي، وباعتماده على النظر الطبيعي والمشاهدة والتجريب وليس على ضرورة العقل وحدها، وجعلت منه كذلك أول فقيه في تاريخ الإسلام يشيِّد نظرية متكاملة في الوجود؛ ليستكمل بذلك سلسلة أعماله الرائدة في تاريخ الفكر العلمي، وهي: إنجاز أول عمل موسوعي في تاريخ الأديان ونقدها، وتأسيس منهج النقد التاريخي للأديان والكتب المقدسة، وتأسيس منهج نقد النصوص المقدسة (النقد الداخلي)، والتوصل إلى بعض الآراء المبتكرة في نظرية المعرفة.

فعلى الرغم من موافقته فلاسفة اليونان على بعض الآراء التي جاء العلم الحديث من المعطيات والدلائل بما يخالفها؛ كالقول بدوران الشمس حول الأرض. إلا أن ابن حزم بلا شك قد تسنَّم ذروة طود مرحلة التحليل الوجودي التي يتآزر فيها العقل والنص والوجود، فهو يجب أن يُفهم في ضوء معطيات عصره ولا يُحاكم بمقاييس عصر السماوات المفتوحة والسباحة في الفضاء.

المصادر والمراجع

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: كتب السنة النبوية

١- سنن أبي داود، تعليق عزت عبيد الدعاس، حمص، دار الحديث، ١٣٩٤هـ.

٢- سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٩٢هـ.

٣- صحيح البخاري مع فتح الباري، القاهرة، المكتبة السلفية، ١٣٩٠هـ.

٤- صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧٤هـ.

ثالثاً: المعاجم والمصطلحات

١- شرح المصطلحات الكلامية، إيران، مجمع البحوث الإسلامية، ١٤١٥هـ.

٢- المصطلح الفلسفي عند العرب، تحقيق عبدالأمير الأعسم، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٩م.

رابعاً: مؤلفات ابن حزم

١- الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، مطبعة العاصمة، د. ت.

٢- الأصول والفروع، تحقيق عاطف العراقي وسهير فضل الله أبو وافية وإبراهيم هلال، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٨م.

٣- تفسير ألفاظ تجري بين المتكلمين في الأصول، ضمن رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط الثانية، ١٩٨٧م.

٤- التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، بيروت، منشورات دار مكتبة الحياة، د. ت.

٥- الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق أحمد الحمد وآخرين، مكتبة التراث، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٦- الرد على الكندي الفيلسوف (ضمن رسائل ابن حزم).

٧- رسالة البيان عن حقيقة الإيمان (ضمن رسائل ابن حزم).

٨- رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق (ضمن رسائل ابن حزم).

٩- رسالة الرد على الكندي الفيلسوف (ضمن رسائل ابن حزم).

١٠- رسالة في مراتب العلوم (ضمن رسائل ابن حزم).

١١- الفصل في الملل والأهواء والنحل، تعليق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

١٢- ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، د. ت.

خامساً: المصادر والمراجع الأخرى

١- إبراهيم عقيلي

تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، الناشر، طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

٢- إبراهيم مدكور

في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٩م.

٣- أحمد الحمد

ابن حزم وموقفه من الإلهيات، مكة المكرمة، جامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ.

٤- أحمد صبحي

في علم الكلام، الإسكندرية، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٩٢م.

٥- أحمد عبدالمهيمن

إشكالية التأويل بين كل من الغزالي وابن رشد، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، ٢٠٠١م.

٦- أحمد النقيب
منهج المدرسة الظاهرية في تفسير النصوص الدينية، طبع دار ابن حزم، الرياض، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.
٧- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر بن أبي بردة بن أبي موسى
مقالات الإسلاميين، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.
٨- أمين سليمان سيدو
أبو الريحان البيروني، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
٩- الإيجي، عضد الدين عبدالرحمن بن أحمد بن عبدالغفار بن أحمد الشيرازي
المواقف في علم الكلام، القاهرة، مكتبة المتنبي، د. ت.
١٠- الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد القاضي
التمهيد، نشرة الأب مكارثي، بيروت، المكتبة الشرقية، ١٩٥٧م.
١١- البغدادي، أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر بن محمد بن عبدالله التميمي البغدادي
- أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ/١٩٨١م.
- الفَرْق بين الفِرَق، تحقيق محيي الدين عبدالحميد، دار المعرفة، بيروت، د. ت.
١٢- توماس جولد شتاين
المقدمات التاريخية للعلم الحديث، ترجمة أحمد حسان عبدالواحد، الكويت، سلسلة عالم المعرفة (٢٩٦)، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
١٣- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم
- الجواب الصحيح لمن بدَّل دين المسيح، تحقيق عبدالعزيز العسكر وآخرين، الرياض، دار العاصمة، ١٤١٤هـ.

- شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق سعيد نصر محمد، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤٢٢هـ.
- مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، طبعة مصورة، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.
- منهاج السنة النبوية، تحقيق رشاد سالم، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
- نقض المنطق، مصر، السنة المحمدية، ١٣٧٠هـ.

١٤- الجرجاني، علي بن محمد بن علي الحسني الشريف

التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، مصر، دار الريان للتراث، د. ت.

١٥- جلال موسى

منهج البحث العلمي عند العرب، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٢م.

١٦- حسن حنفي

من العقيدة إلى الثورة، بيروت، دار التنوير، ١٩٨٨م.

١٧- حسن الشافعي

- التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة العربية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
- المدخل إلى دراسة علم الكلام، كراتشي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

١٨- حمودة غرابة

الأشعري، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٣م.

١٩- ابن خلدون، ولي الدين أبو زيد عبدالرحمن بن محمد بن خالد بن الخطاب

المقدمة، القاهرة، طبع المكتبة التجارية الكبرى، د. ت.

٢٠- الخياط، أبو الحسين عبدالرحيم بن محمد بن عثمان

الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق نيبرج، بيروت، دار قابس، ١٩٨٦م.

٢١- دافيد سانتلانا

المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية، ١٩٨١م.

٢٢- الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الدمشقي الشافعي

- العلو للعلي العظيم، تحقيق عبدالله البراك، الرياض دار الوطن، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- سِيَر أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

٢٣- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد

- تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ط٣.
- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط الثانية، ١٩٦٤م.

٢٤- رشيد الخيون

معتزلة البصرة وبغداد، لندن، دار الحكمة، ط الثانية، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

٢٥- ابن الزاغوني، علي بن عبيد الله بن نصر بن سهل بن السري

الإيضاح في أصول الدين، تحقيق عصام السيد محمود، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٢٦- زكريا إبراهيم

ابن حزم الأندلسي، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م.

٢٧- زهدي جار الله

المعتزلة، منشورات النادي العربي في يافا، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م.

٢٨- سالم يفوت

ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م.

٢٩- سامي نصر

فكرة الجوهر في الفكر الفلسفي الإسلامي، القاهرة، مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٧٨م.

٣٠- سعد البشري

الحياة العلمية في عصر ملوك الطوائف في الأندلس، الرياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

٣١- سعيد نيكروم

المنهج الظاهري في العقائد عند ابن حزم، القاهرة، رسالة ماجستير بدار العلوم جامعة القاهرة، ١٩٨٦م.

٣٢- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبدالكريم بن أبي بكر أحمد

الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، بيروت، دار الفكر، د. ت.

٣٣- صبري عثمان

الله والكون عند فلاسفة الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٧م.

٣٤- صلاح رسلان

ابن حزم وآراؤه الكلامية والأخلاقية، القاهرة، رسالة دكتوراه بكلية الآداب جامعة القاهرة، ١٩٧٨م.

٣٥- طه الحاجري

ابن حزم صورة أندلسية، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.

٣٦- طه جابر العلواني

ابن تيمية وإسلامية المعرفة، طبع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط الثانية، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٣٧- عاطف العراقي

- تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية، القاهرة، دار المعارف، ط الخامسة، ١٩٨٣م.
- الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، القاهرة، دار المعارف، ط الثانية.
- المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٠م.

٣٨- عبدالجبار الهمداني (القاضي)

- شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم عثمان، مكتبة وهبة، ط الثانية، ١٤١٨هـ/١٩٨٨م.
- رسائل العدل والتوحيد، القاهرة، تحقيق محمد عمارة، دار الهلال، ١٩٧١م.
- المحيط بالتكليف، القاهرة، طبع المؤسسة المصرية العامة للأنباء والتأليف والنشر، ١٩٦٥م.

٣٩- عبدالحليم عويس

ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري، القاهرة، طبع الزهراء للإعلام العربي، ط الثانية، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

٤٠- عبدالرحمن بدوي

- مدخل جديد إلى الفلسفة، الكويت، وكالة المطبوعات، ط الثانية، ١٩٧٩م.
- مناهج البحث العلمي، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧م.

٤١- عبدالرحمن المحمود

موقف ابن تيمية من الأشاعرة، الرياض، مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

٤٢- عبدالكريم عثمان

نظرية التكليف، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

٤٣- عبداللطيف شرارة

ابن حزم رائد الفكر العلمي، بيروت، منشورات المكتب التجاري للطباعة، د. ت.

٤٤- عبدالمجيد النجار

مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٢م.

٤٥- عبدالهادي أبو ريدة

- إبراهيم بن سيار النظَّام وآراؤه الكلامية والفلسفية، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.
- الكندي وفلسفته، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠م.

٤٦- عرفان عبدالحميد

الفلسفة الإسلامية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط الثانية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٤٧- ابن عقيل، أبو عبدالرحمن محمد بن عمر بن عقيل الظاهري

ابن حزم خلال ألف عام، بيروت، طبع دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٤٨- علي سامي النشار

- مناهج البحث عند مفكِّري الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ط الرابعة، ١٩٧٨م.
- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٦م.
- هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفي، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥م.

٤٩- علي عبدالمعطي

قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٣م.

٥٠- علي مصطفى الغرابي
أبو الهذيل العلاف، القاهرة، مكتبة الحسين التجارية، ١٣٦٩هـ/١٩٤٩م.
٥١- عمر فروخ
- ابن حزم الكبير، بيروت، دار لبنان للطباعة والنشر، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، بيروت، دار العلم للملايين، ط الثالثة، ١٩٨١م.
٥٢- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي
تهافت الفلاسفة، القاهرة، تحقيق سليمان دنيا، طبع دار المعارف، ط٦.
٥٣- فيصل عون
فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، القاهرة، مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٨٠م.
٥٤- قدري طوقان
العلوم عند العرب، القاهرة، دار مصر للطباعة، ١٩٦٠م.
٥٥- ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي
البداية والنهاية، القاهرة، تحقيق عبدالله التركي، طبع هجر للطباعة والنشر، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
٥٦- كمال اليازجي
الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط، بيروت، الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٥م.
٥٧- الكندي، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن الأشعث بن الحارث بن كندة
رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة، تحقيق أبو ريدة، دار الفكر العربي، ١٩٥٠م.

٥٨- ماجد فخري
تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، ١٩٧٤م.
٥٩- محمد أبو زهرة
ابن حزم، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.
٦٠- محمد باقر الصدر
فلسفتنا، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط العاشرة، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
٦١- محمد حسني الزين
منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
٦٢- محمد السيد الجليند
نظرية المنطق، القاهرة، مطبعة التقدم، ط الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٥م.
٦٣- محمد عابد الجابري
تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٤م.
٦٤- محمد عبدالسلام مرحبا
من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، باريس، بيروت، منشورات عويدات، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.
٦٥- محمود حماية
ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٣م.
٦٦- مستجي زادة، عبدالله بن عمر بن عثمان بن موسى الرومي الحنفي
المسالك في الخلافيات بين الحكماء والمتكلمين، القاهرة، تحقيق عبدالحي قابيل، دار الهداية، ١٩٩٦م.
٦٧- مصطفى حلمي
قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، الإسكندرية، دار الدعوة، ط الثالثة، ١٩٨٣م.

٦٨- منصور حسب النبي

الزمان بين العلم والقرآن، القاهرة، دار المعارف، ٢٠٠٢م.

٦٩- يحيى هويدي

دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية، القاهرة ١٩٧٩م.

٧٠- يمنى الخولي

الطبيعيات في علم الكلام، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨م.

٧١- يوسف كرم

- الطبيعة وما بعد الطبيعة، القاهرة، دار المعارف، ط الثالثة.

- العقل والوجود، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٦م.



الكشافات العامة

الكشافات العامة

فهرس الآيات

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُم مَّشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ﴾	٢٠	البقرة	١٤٩
﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾	٢٨	البقرة	١٧٢
﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾	١٨٧	البقرة	١٤٩
﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَلا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾	٢٥٥	البقرة	١٦٤
﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي ﴾	٢٦٠	البقرة	٢٠
﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾	٢٨٦	البقرة	١١١
﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾	١٤	آل عمران	١٢٤
﴿ يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾	١٠٦	آل عمران	١٤٩
﴿ وَلا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ			

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾	١٦٩	آل عمران	١٧١
﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾	١٩٢	النساء	١٠٤
﴿ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَّ يَعْقِلُونَ ﴾	٥٨	المائدة	١٧٦
﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾	١٨	الأنعام	١٢٥
﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لأُنذِرَكُم بِهِ وَمَن بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُل لاَّ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾	١٩	الأنعام	٨٤
﴿ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ ﴾	٩٣	الأنعام	١٦٧، ١٦٩
﴿ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ ﴾	٩٣	الأنعام	١٧٢
﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾	١٤٣	الأعراف	٢٠
﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴾	١٧٢	الأعراف	١٦٩
﴿ فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾	١٧	الأنفال	١٠٩

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَهُم مُّعْرِضُونَ ﴾	٢٣	الأنفال	٩٢
﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا ﴾	٦٧	الأنفال	١٢٤
﴿ هُنَالِكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَّا أَسْلَفَتْ ﴾	١٠	يونس	١٧١
﴿ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ ﴾	١٠٠	يونس	١٧٥، ١٧٦
﴿ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ﴾	١٨	يوسف	١٢١
﴿ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ﴾	٢٨	يوسف	١٢١
﴿ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ ﴾	٥٣	يوسف	١٧١
﴿ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الأُكُلِ ﴾	٤	الرعد	١٠٣
﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾	٨	الرعد	٨٠، ٨١
﴿ أَتَى أَمْرُ اللَّهِ فَلا تَسْتَعْجِلُوهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾	١	النحل	٩٣
﴿ أَيْنَ شُرَكَائِيَ ﴾	٢٧	النحل	٩١
﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾	٤٠	النحل	١٥٨، ١٦٣
﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾	١٢٥	النحل	٢٤
﴿ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾	١٢	الإسراء	١٣٣

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾	٩	مريم	٩١
﴿ قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلامًا عَلَى إِبْرَاهِيمَ ﴾	٦٩	الأنبياء	١٠٧
﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾	٥	طه	١٢٥
﴿ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى ﴾	٦٦	طه	١٧٨
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ ﴾	١	الحج	٩٠
﴿ يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذْهَلُ كُلُّ مُرْضِعَةٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتِ حَمْلٍ حَمْلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَى وَمَا هُم بِسُكَارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ ﴾	٢	الحج	٩٠، ٩١
﴿ وَتَرَى الأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴾	٥	الحج	١٠٧
﴿ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴾	٦	الحج	٨٤، ٨٥
﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا ﴾	٤٦	الحج	١٧٦
﴿ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَن تَقَعَ عَلَى الأَرْضِ إِلاَّ بِإِذْنِهِ ﴾	٦٥	الحج	١٦٤
﴿ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا ﴾	٤٠	النور	١٤٩
﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا ﴾	٢	الفرقان	٩١
﴿ وَلا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلاَّ جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾	٣٣	الفرقان	٩٣

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاَّ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً ﴾	٤٤	الفرقان	١٧٦
﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾	٨٨	القصص	٩٣
﴿ وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾	٦٤	العنكبوت	١٧٢
﴿ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾	١	فاطر	٨١
﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾	١٠	فاطر	١٢٥
﴿ وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴾	٢٧	فاطر	١٤٩
﴿ إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ أَن تَزُولا ﴾	٤١	فاطر	١٦٤
﴿ يُكَوِّرُ اللَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى اللَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لأَجَلٍ مُسَمًّى أَلا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ ﴾	٥	الزمر	١٣٣
﴿ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ ﴾	٦	الزمر	١٣١
﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾	٤٢	الزمر	١٦٩
﴿ الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴾	١٧	غافر	١٧١

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ﴾	٤٦	غافر	١٧١
﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾	٥٣	فصلت	٦٦
﴿ أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ﴾	٥٤	فصلت	١٢٤
﴿ هَذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا ﴾	٢٤	الأحقاف	١٢٤
﴿ وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾	٤٧	الذاريات	١٣٧
﴿ إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ ﴾	٢٣	النجم	١٠٧
﴿ اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ ﴾	١	القمر	٩٣
﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾	٤٩	القمر	٩١
﴿ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ * أَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ﴾	٦٣-٦٤	الواقعة	١٠٩
﴿ وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ ﴾	٤	المنافقون	١٧٣
﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾	٢	الملك	١٠٣
﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴾	١٠	الملك	١٧٦

الآية	رقمها	السورة	الصفحة
﴿ أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾	١٦	الملك	١٢٥
﴿ وأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴾	٢٨	الجن	٨١
﴿ هَلْ أَتَى عَلَى الإنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئًا مَّذْكُورًا ﴾	١	الإنسان	٩١

الفهرس العام

(الأعلام، الاصطلاحات، أسماء الكتب)

آدم ١٧١، ١٧٢.

آسين بلاثيوس ٥٠.

الإبداع ٧٤، ١١٠.

الأبدية ٤٠.

إبراهيم عليه السلام ٢٠.

الأبستمولوجيا ١١، ٢٢، ٦٩.

إبليس ٥١.

أبيقور ١٥١.

الاتصال والانفصال ٥٨.

الإثبات والنفي ٥٨.

الأجرام ١٣١، ١٣٢، ١٣٤.

الأجسام ٦٧، ٧١، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ١٠٤، ١١٦، ١٢٢، ١٢٦، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٧، ١٥٥، ١٥٧، ١٦١، ١٦٢، ١٦٧.

الإجماع ١٢١.

الإحداث ٧٦.

الإحصاء ١٣٦.

أحمد الحمد ١٢٤.

أحمد بن حنبل ١٨، ٥٥، ٥٦، ٥٧.

أحمد صبحي ٨٧.

أحوال أبي هشام ٥٤.

اختبار الأدلة ٣٢.

الاختراع ٣٤، ٤٨، ٧٤، ١١٠.

أدب الجدل والمناظرة ٣٠.

الإدراك ٣٠.

أدلة الشرع ٢١.

أدلة العقول ٢١، ٢٢.

الأدلة النقلية ٤٥.

الإرادة ٨٥.

الإرجاء ٥٦.

أرستارخوس ١٣٥.

أرسطاطاليس ٤٠، ٨٩.

أرسطو ٣٤، ٣٧، ٣٨، ٤١، ٤٢، ٥٣، ٥٩، ٧٩، ٨٠، ٨٩، ٩٤، ١١١، ١٢٦، ١٣٤، ١٥٣.

الأرسطيون ٤٢.

الأزلية ٣٤، ٤٨، ٧٨، ١٠٨.

أزلية العالم ٢٨.

الأسباب ٩٥، ٩٩.
الاستحالة ١٣٢.
الاستدلال ٢٥، ٢٨، ٣٥، ٤٥، ٥٥، ٦٦.
الاستدلالات الفلسفية ٢٥.
الاستقراء ١٤، ٥٤، ١٢٦.
استنباط الأحكام ١٢.
الاسطقسات ١١٩.
إسقاط التكاليف ٥٤.
الأشاعرة ٤٩، ٥٥، ١٠٠، ١٠١، ١٠٥، ١٠٨، ١٢٢، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٣، ١٦٥، ١٦٩.
الأشعري، أبو الحسن ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ١٢٢، ١٦٧.
الأشعرية ٥٦، ١٠٥.
إشكالية المنهج ١٢، ١٣، ١٧٩.
أصول الدين ٣٣، ٤٤.
الأصول والفروع لابن حزم (كتاب) ٦٥، ٨٥، ١١٢، ١٣٦.
الأصوليون ٢٢، ٤١.
الإضافة ١١٢، ١١٣، ١٦.
الاضمحلال ١٣١، ١٣٢.
الأطر المنهجية ١٨.
الاعتزالية ٢٣.
الأعراض ٣٦، ٥١، ٦٠، ٧١، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٧، ٨٨، ١٠١، ١٠٢، ١١٣، ١١٤، ١١٩، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٣١، ١٤٧، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٥، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٩.
الأعراض الحادثة ١٥٥.
أعراض النفس ١١٥.
الإغريق ١٤٥.
الأفعال ٩٩.
أفلاطون ٣٧، ٤٠، ٤١.
الأفلاطونية ٢٣، ٧٤.
الأفلوطيون ٤٢.
الأفلاطونيون المحدثون ٧٤.
الإقامة ١٢٩.
الاقتران ١٠٠، ١٠٤، ١٠٥.
إقليدس ١٤٥.
الاكتساب ٤٧، ١٠٨.
الأكسيولوجيا ٦٩.
الأكوان ١٣٨.
الإلحاد ٧٦.
الإلهيات ٦٥، ٦٦، ٦٨، ٨٥.
الإلهيون ١٦٦.
الألوان ١٩، ٤٨، ١٤٣، ١٤٤، ١٥٢.
الألوهية ٧٢.
الإمكان الذاتي ٩٧.

الإناء المجوف ٣١، ٨٢.

الانتقال ١٣٢.

الأندلس ١١، ٣٨، ٣٩، ٥٩.

الإنسان ٣١، ٥٨، ٦٥.

انشقاق القمر ٥١.

الأنطولوجيا ٦٧، ٦٩.

الانفعال ١١٣، ١١٩.

الانقطاع ٧٨.

إنكار الصانع ٧٥.

إنكار الطبائع ١٠٥.

انكساغوراس ١٤٠، ١٤١.

أهل الاعتزال ١٥٦.

أهل الأهواء ٢٩.

أهل الحديث ٢١، ٢٧، ٣٩، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٦٠، ٧٢، ١٠١، ١٠٨، ١١١، ١٢٨، ١٧٩.

أهل السنة ٥٥، ٥٦، ١١١.

أهل الظاهر ١٢.

أهل المشرق ٣٩.

أوائل الحس ٤٥.

أوائل العقل ٥٠.

أوروبا ١٤٥.

أوهام المسرح ٤٧.

الإيجاد من العدم ٧٤.

الإيجي ١٧٤.

الإيديولوجيا ١١.

الأيسات ٧٤.

الأين ١١٣.

ابن باجه ٥٩.

البئر المحفورة ٣٢.

الباطل ٣٥.

الباطنية ٥٥، ٥٦.

الباقلاني، أبو بكر ١٢٢، ١٥٥، ١٦٧، ١٦٩.

البخاري ٧٥.

البداهة ٦٨، ١٢٦.

البدهيات ٤٥.

بدهيات العقل ٤٧، ٦٨.

بدهيات حسية ٣٤، ٤٥.

بدهيات عقلية ٣٤.

بديهة العقل ٤٤.

البراهين الضرورية ٢٨، ٢٩، ٧٩.

البرق والرعد ٣١، ٤٦.

البرهان، البراهين ٢٧، ٣٣، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٣، ٦٠، ٧٠، ١٣٣.

برهان الاختراع ٨١.

برهان التناهي ٧٩.

برهان الحس ٤٤.
برهان الصنعة ٨١.
برهان العناية ٨١.
البرهان القرآني ٨٠.
البرهان اليقيني ٣٥.
البرهنة العقلية ٧٦.
البرهنة اليقينية ٣٣، ٣٥.
بطليموس ١٤٥.
البغدادي ٨٩.
البلاغيون ١٧.
البلخي ١٢٢.
البناء الطبيعي الوجودي ٧٠.
بناء معرفي ١٢.
البناء النظري المعرفي ٧٠.
البيروني ١٣٥.
التأثر ١٧٩.
التأثير ١٧٩.
التأثير والتأثر ٢٣، ١٨، ٣٦، ٥٣.
التأويل ١٤.
تأويل النص المقدس ٢١.
التثبيت ٢٤٢٦، ٢٧، ٢٨، ٩١.
التجارب الطبيعية٣١.
التجارب المعملية ٣٠، ٣١، ١٣٧.
التجارب الواقعية ٣١.
التجربة ٣٠، ٩٥، ٩٦، ١٥٣.
التجرد ٣٠.
التجريب ٣٢، ١٦٠، ١٨٠.
التجريبية ١٣٤.
التجريد ١٢٤.
التحليل ١٤، ١٧.
التحول ١٢٨.
التحيز ١٣٦.
التخلق الذاتي ١٣٨.
التخيل ١٧٧، ١٧٨.
التركيب ٧١.
تسبيح الحصى ٥١.
التشبيه ١٢٤.
التصديق ٨٢، ١٧٤.
التصور، التصورات ١٧، ٨٢، ١٧٤.
التصوف ١٦٦.
التضاد ١١٦.
التعليل ٥٠.
التغير ١٢٨.
التفكير الفلسفي ١٢.
التفكيك ١٧.
التفنيد ٢٤، ٢٦، ٢٨، ٩٠، ١١٢.

التقريب لحد المنطق، لابن حزم (كتاب) ١٢، ١١٢، ١٣٦.
التقليد ٥٠.
التمويهات ١٥٦.
التناقض ٧٧.
التناهي ١٢٥، ١٣٦.
تناهي العقل ٨٠.
تهافت الفلاسفة، للغزالي ٧٩، ١٦١.
التهكم ٢٦.
التواصل ٧٨.
التوحيد ٢٨، ٣٤، ٤٤، ٤٥، ٤٨.
التوليد ٢٦، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤.
ابن تومرت ٥٩.
ابن تيمية ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ١١٠، ١٥١، ١٥٦.
الثبوت ٨٤، ٨٥.
الثقافات الكونية ٢٦.
الثلج ٣٤.
ثمامة بن الأشرس ١٠١
الجاحظ ١٠٠، ١٠٢.
الجارود ١٠٦
جاليلو ١٣٤.
جالينوس ٣٤.
الجبائي، أبو هاشم ٥٤، ٨٩.
الجبائيان ٨٥.
الجبر ١١٠.
الجدل ٢٣، ٢٤، ٣٠، ٤٩.
الجدليات ١٧.
جدلية معرفيه ٢٦.
جدلية منهجية ٢٥.
الجدليون ٦١.
الجرجاني ١٧٣.
الجرم ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٢٥، ١٣٦، ١٤٣، ١٥٢، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٢.
الجزء ٣٤.
الجزء الذي لا يتجزأ ١٥١، ٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤.
الجسم ٣٤، ٧١، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٦، ٩٠، ٩٤، ١١٣، ١٢٧، ١٢٩، ١٣١، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٩، ١٤٢، ١٥٥، ١٥٧، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥.
الجسمية ٦٠، ٧١، ٩٣، ١٠٨، ١٢٤، ١٢٥.
جسمية المعدوم ٨٦.
جسمية النفس ١٧١.
جلال موسى ٢٢.

الجنس ٨٢.
الجهم بن صفوان ٨٤.
الجهمية ١١٠.
الجـواهـر ٣٦، ٦٧، ٧١، ٧٧، ٨٧، ١٠١، ١٠٢، ١٢٠، ١٢٨، ١٣١، ١٣٨، ١٥٥، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٦.
الجواهر الفردة ١٧٣.
الجواهر المفردة ١٦٣، ١٠١، ١٧٣.
جواهر الوجود ٦٧.
جولدزيهر ٥٠.
الجـوهـر ٣٢، ٧١، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ١١٣، ١١٨، ١٢٣، ١٣١، ١٣٨، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤، ١٦٠، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٧، ١٧٠، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦.
الجوهر الجزئي المتغير ١٥٤.
الجوهر الفرد ١٠١، ١٢٢، ١٥٠، ١٥٥، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٧.
الجوهر الكلي الثابت ١٥٤
الجوهر المتحيز ١٧٣.
الحادث ٧٦، ٨٥.
الحادث الذاتي ٧٦.
الحادث الزماني ٧٦.
الحتمية ٤٢.
الحد ٨٢.
الحـدوث ٦٧، ٧٠، ٧٢، ٧٧، ٨٥، ٨٩، ٩٦، ١٣٢.
الحدوث الذاتي ٧٣، ٧٩.
الحدوث الذاتي والزماني ٧٣، ٧٥.
الحدوث الزماني ٧٩.
حـدوث العـالم ٢٨، ٢٩، ٣٧، ٤٠، ٧٢، ٧٩، ٨١، ٨٧، ١٢٥، ١٣٦، ١٥٥.
الحدود ٢٣.
حدود المنطق ٣٩.
الحر٣١.
الحركات ١٣١.
الحـركـة ٦٠، ٦٧، ٧١، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨٨، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٣، ١٤٦، ١٤٧، ١٥١.
الحس ٣٢، ٣٣، ٤٧، ٤٨، ٥٠، ٧٨، ٧٩، ١٠٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٧، ١٥١، ١٧٩.
حسن حنفي ٦٥، ٦٧، ٧٨، ١٥٤.
الحصر ١٣٦.
الحضارة الإنسانية ٢٦، ٣٦.
الحضور والغياب ٥٨.
الحق ٣٥، ٨٤، ٨٥.

الحقائق ٦٧، ٧٠، ١٥٠.
حقائق الكون ١١.
حقائق الوجود ٦٧.
الحكماء ١٥١، ١٥٥، ١٧٤.
الحلول والاتحاد ٥٤.
حمود غرابة ١٢٢.
حنبلية ابن حزم ٥٤.
الحنبلية الجديدة ٥٤.
الحوادث ٧٧، ٩٩، ١٠، ١٠١.
الحواس ٦٨، ١٢١، ١٥٢، ١٧٧.
الحوامل ١١٦.
الحياة ١٧٢.
الحيز ١٣٨.
الخالق ١٦٢.
الخبر المتواتر ٤٧.
الخلاء ٣١، ٣٢، ٩٠، ١٢٢، ١٣٦، ١٣٧.
ابن خلدون ١٢٢.
الخلق ١١٠.
خلق أفعال العباد ١٠٨، ١١١.
الخلق المتجدد والمستمر ٥١، ١٠١.
الخلق من العدم ٢٣، ٢٤.
الخوارج ٥٥.
الخياط، عبدالرحيم بن محمد بن عثمان ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩.
داود الظاهري ٥٩.
درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية ٥٧.
الدرة فيما يجب اعتقاده، لابن حزم ٧٢، ٨٥، ١١٢.
الدرس الفلسفي ١١.
دلالات النص الشرعي ٢٦.
الدليل العقلي ٤٣، ٤٩، ٥٥.
الدليل النقلي ٤٣، ٥٧.
الدهري ٧٦.
الدهرية ١٢، ١٩، ٤٩، ٧٣، ٧٥، ٧٩، ٩٢، ١٠٣، ١٣٨.
الديصانية ١٩، ٥٢.
ديمقريطس ٥٣، ١٥١.
الذات ٨٦، ٨٨، ١٢٦.
الذات الإلهية ٧١.
الذهبي ٤٨.
الذوات ٦٧.
الرؤية ١٤٥، ١٤٦.
الرازي، أبو زكريا ١٢، ٢٣، ٢٥.
الربو ١٣١، ١٣٢.
الربوبية ٣٤، ٤٨.

الرسائل الفلسفية، للمذحجي ٣٨.

رسالة في الرد على الكندي، لابن حزم ١٢، ٣٨.

رسالة في مراتب العلوم وأصنافها، لابن حزم ١٢.

الرسم ٨٢.

ابن رشد ٢٣، ٢٥، ٣٦، ٥٩، ٧٣، ٧٨، ٧٩، ٨١، ٨٢، ١١٠.

الرطوبات ٣١.

الرعد ٣٤.

الرواقيون ١٤١.

روجر بيكون ١٤٥.

الروح ١١٨، ١٧٣.

أبو ريدة ٥٢، ١٤٠.

الزراقة ٣٢، ١٣٥، ١٣٧.

الزق المنفوخ ٣١.

زكريا إبراهيم ٢٩٣٩، ٤٢.

الزمان ٧٨، ٧٩، ٨٠، ١١٦، ١١٧، ١٣٨، ١٤٥.

الزمانية ٦٠، ١٢٤، ١٢٥.

الزمكانية ٧١.

الزنادقة ٧٣.

الزندقة ٣٨.

أبو زهرة ٥٤.

الزيف الفكري ٢٩.

زينون ٥٣.

سارقة الماء ٣١، ١٣٧.

الساكن ١٢٧.

السكون ٧٧.

سالم يفوت ٢١، ٣٩، ٥٤، ٥٩، ٥٨، ٨١، ١١١.

سامي نصر ١٥٤، ١٦٠.

السبب ٧٢، ٩٣، ١٠١.

السبب والمسبب ٩٣.

السببية ٤٢، ١٠٠، ١١١، ١٦٥.

سببية أرسطو ٤٢.

السببية المطلقة ٩٩.

السببية المقيدة ٩٩.

السراقات ١٣٥.

السفسطة ٢٩.

سقراط ٢٦، ٣٧، ٤٠.

السكون ٦٧، ٧١، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٦، ١٣٨، ١٤٣.

السلف ١١١، ١١٨.

السلفية ٥٥.

السلمي، معمر بن عباد ٨٨، ١٠٠، ١٠٢، ١٢٦، ١٢٧.

السوفسطائية ١٢، ٢٨، ٧٠.
ابن سينا ٢٣، ٥٩، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٩، ١٢٦، ١٢٨.
الشحام، أبو يعقوب ٨٦، ٨٨.
الشريعة ٤٠، ١٢١.
الشطوي، أحد بن علي ١٢٢.
الشغب ٢٦.
الشمس ٣١، ٣٢، ١٣٣، ١٣٤.
الشهود العقلي ٢٠.
الشيئية ٨٤، ٨٥، ٩٢.
شيئية العدم ٨٩.
شيئية المعدوم ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٨.
الشيخ الرئيس = ابن سينا.
الشيعة ٥٥.
صالح قبة ١٠٠.
الصانع ٧٥، ٧٦.
صانع مختار قاصد ٨٢.
صحيح البخاري ٧٥.
صحيح مسلم ٧٥.
الصدفة ٩٧.
الصوت والضوء ٣١.
الصورة ٨٩، ١٥١، ١٥٣، ١٥٤، ١٧٥.
الصيرورة ١١٢، ١١٣، ١٥٠.
الضد ٧٧.
ضرار بن عمرو ١٠٤.
ضرورات المعرفة ٣٠.
الضرورة ٤٢، ١١٠.
ضرورة العقل ٤٤.
الطبائعيون ٩٩.
الطبائع ١٠٥، ١١٠.
الطبع ٩٩، ١٠٠، ١٠٢، ١٠٣.
الطبيعة ٣١، ٨٠، ٨٢، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١١١، ١٢١، ١٥٤.
الطبيعيات ١١، ١٢، ١٨، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٣٤، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤١، ٤٨، ٦٥، ٦٨، ١٥٦، ١٧٩.
طبيعيات أرسطو ٤٢.
طرق الاستدلال العقلية ٤٣.
طرق الاستدلال المنطقية ٥٢.
طرق المعرفة ٤٥.
الطفر ١٤٦، ١٤٧.
الطفرة ١٣٨، ١٤٧، ١٦٢.
طفرة النظام ٥٤، ١٤٦.
طلب العلوم ٣٧.
طلب المعرفة ٣٧.

الظاهرية ١١، ٤٩، ٥٠، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩.
ظاهرية ابن حزم ٤٦، ٤٧، ٥٠، ٥٧.
الظن ١٧٧.
الظهور ١٣٨.
الظواهر ٦٧، ١٥٠، ٧٠.
ظواهر النصوص الشرعية ٢٧.
ظواهر الوجود ٦٧، ١١٢.
عابد الجابري ٥٨.
العادات ١١٠.
العادة ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦.
العادة الأشعرية ١١٠.
عاطف العراقي ٨١.
العالم ٢٧، ٢٨، ٣٦، ٥٨، ٦٥، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٧٧، ٧٩، ٨٠، ٨٨، ٩٢، ١٠٢.
العالم الطبيعي ١١٥.
العالم الفيزيائي ١٣٨.
عبد الجبار المعتزلي ١٤٠.
عبد الرحمن بدوي ٦١.
العدد ٣٤، ٤٨، ٨٠، ٩٠، ٩٢، ١١٤، ١١٥.
العدم ٧٦، ٨٦، ٨٨، ٩٠، ٩٣، ٩٦، ٩٨، ١٢٧، ١٣١، ١٣٢.
العدم الاعتزالي ٨٩.
العدم الكامن ٨٧.
العدد المطلق ٨٧.
العدم الممكن ٨٧.
العرض ٣٢، ٧١، ٧٨، ٨٥، ٨٨، ٩٠، ١١٣، ١١٦، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٦، ١٤٦، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٩، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧.
العرضية ٦٠، ١٢٤.
العزلة المكانية ٦٦.
العقل ١٩، ٢٠، ٢٩، ٣٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٧، ٦٧، ٧٥، ٧٩، ٩٥، ١٠٥، ١٢١، ١٢٩، ١٣٦، ١٤٣، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٦، ١٦٠، ١٦٣، ١٦٦، ١٦٧، ١٧١، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧.
العقل العملي ١٧٥.
العقل الفعال ٧٤.
العقل المجرد ٤٥، ٤٨، ٤٩.
العقل النظري ١٧٤.
العقل الوظيفي ٤٥، ٤٨.
العقل بالفعل ١٧٥.
العقليات ٣٩، ٦٨.

العقول ١٧٩.
العقول المفارقة ٧٤.
ابن عقيل الظاهري ٤٧.
العلاف، أبو الهذيل ٣٦، ٥٣، ٨٦، ٨٧، ٩٩، ١٥٥، ١٥٦، ١٦٧.
العلة ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ١٠٤، ١٠٧، ١٥٣.
العلة الصورية ٩٩.
العلة الغائية ٩٩.
العلة الفاعلية ٩٩.
العلة المادية ٩٩.
العلة والمعلول ٦٧، ٧٥، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ١٠٤.
العلة الوجودية ٩٣.
العلل ٩٥، ٩٧.
العلم ٨٥، ٩٢، ١٤٣.
العلم الإلهي ٨٩.
علم العدد ٣٧.
علم الكلام ٢١، ٢٢، ٥٢، ٨٦، ١٠٣.
علم اللغة ٣٧.
علم الله ٩٢، ٩٣.
علم المنطق اليوناني ١١٢.
علم النحو ٣٧.
العلماء التطبيقيون ٢٢.
علماء الكلام ٧٣.
العلو ١١٨.
علوم الشريعة ٣٧.
العلية ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ١٠١، ١٠٢، ١٠٤، ١٠٨، ١١٠، ١٢٨.
العلية الطبيعية ٤٢.
العموم والخصوص ١٧، ٥٥.
العناصر الأربعة ١٣٢.
العيان ٧٩
عيسى عليه السلام ٣٤.
عين ٨٨.
الغزالي ٤٢، ٥٢، ٥٩، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ١٦١.
غير المحسوس ٦٦.
غير المرئي ٦٦.
الفارابي ٥٩، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٩.
فاعل قاصد مريد ٨٢.
فاعلية الإبداع ١٠٨، ١٠٩.
فاعلية الاختراع ١٠٨.
فاعلية الإيجاد ١٠٨.
فاعلية التأثير ١٠٨، ١٠٩.
الفاعلية العلية ٢٣، ١٠٨.

الفرضيات ١٧.
الفرق الإسلامية ٢٨، ٤٩.
الفرقة الملعونة ٥١.
فرنسيس بيكون ٤٧.
الفَصْل ٨٢، ٨٥.
الفِصَل، لابن حزم (كتاب) ١٢، ٢٤، ٢٨، ٦٥، ٦٦، ٧٢، ٨٥، ١١٢، ١٣٦، ١٦٤.
الفعل ١٠٨، ١١٣، ١١٨، ١١٩.
الفقه ٣٦.
الفقهاء ٢١، ٢٧، ٤١، ٦٠، ١٠٨، ١١١، ١٢٨، ١٥١، ١٧٩.
الفكر الإسلامي ١١، ٣٦، ٥٩، ٩٩.
الفكر البرهاني ٣٩.
الفكر العلمي ٣٦.
الفكر الفلسفي ٢٤، ٦٨، ٩٩.
الفكر الوجودي ٦١.
الفلاسفة ١٢، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣٧، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٩، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٥، ٦٩، ٧٤، ٧٦، ٧٨، ٩٤، ٩٦، ١٣٥، ١٣٦، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٦١، ١٦٦، ١٧٥، ١٧٩.
فلاسفة الإسلام ٢٣، ٤٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٩، ١٦٠.
الفلاسفة المشاؤون ٩٨.
فلاسفة الهند ٤١.
فلاسفة اليونان ٥٣، ٧٣، ١٨٠.
الفلسفة ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٥٢، ٥٣، ٥٨، ٥٩، ٦٥، ٦٨، ٨٧، ٨٨، ١٦٢.
فلسفة أرسطو ٤٢، ٨٩.
الفلسفة الإسلامية ٣٦، ٨٣.
الفلسفة الأوروبية ٦٨.
الفلسفة الطبيعية ٨٨.
فلسفة اليقين والبرهان ٣٥.
الفلسفة اليونانية ٣٨، ٨٩.
الفلك ٣٢، ١١٦.
الفناء ٨٨، ٩٣.
الفناء القطعي ٨٨.
فيثاغورس ١٣٤.
الفيض ٧٤، ٧٥، ٧٧.
قانون العلية ٩٤، ٩٧.
القدر ٥٦.
القدرة ٨٥.
القدم ٦٧، ٧٠، ٧٢، ٧٣، ٧٥، ٧٦، ٧٨، ٧٩، ٨٩، ٩٦.
قدم الأجسام ٨٩.
قدم الحركة ٧٨.

القدم الذاتي والزماني ٧٣.
القدم الزماني ٧٢، ٧٨، ٧٩.
قدم العالم ٣٧، ٧٢، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٨٧، ٩٨.
قدم الوجود ٨٩.
القديم ٧٦، ٧٧، ٨٤.
القرامطة ٥٥، ٥٦.
القشيري ١٦٦.
القمر ٣١، ٨٢.
القواعد المنهجية ١٤.
القوالب المنهجية ١٣.
قوانين الطب ٣٤.
القياس ٢٥، ٥٠.
القياس الأصولي ٥٧.
القياس الشرعي ٥٦.
قياس الغائب على الشاهد ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٥، ٥٩.
القياس الفقهي ٥٧.
القيم ٦٨.
الكائنية ١٣٨.
كانط ٦٨.
كتاب الله المقروء ٦٦.
كتاب الله المنظور ٦٦.
كتاب المنهج الظاهري في العقائد عند
ابن حزم، لسعيد بنكروم ٤٧.
ابن كثير ٤٧.
كرة globe ١٣٤.
كرة sphre ١٣٤.
كروية الأرض ١٣٣.
الكسب ١٠٨، ١١١.
كسب الأشعري ٥٤، ١٠٥، ١١١.
الكعبي ٨٥، ١٢٢.
الكل ٣٤.
الكلام ٢٥، ٣٦.
الكلام النفسي ٩٣.
كليلة ودمنة ٤١.
الكم ١١٢، ١١٣.
الكمون ٥١، ٦٧، ٨٧، ١٣٨، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣.
الكمون والمداخلة ٨٧.
الكمية ١١٤.
الكندي ١٢، ١٨، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣٦، ٣٨، ٧٤، ٧٩، ٩٨، ١٢٨.
كوبر نيكس ١٣٤.
الكون الترنسندنتالي ١٣٤.
الكون الطبيعي ٢٣.
الكون المتجانس ١٣٤.

الكيف ١١٢، ١١٣.
الكيفيات ١١٥، ١١٦.
الكيفية ١١٥.
اللاجسمي ٩٤.
اللاوجود ٩٠.
الليس ٧٤.
ليوناردو دافنشي ١٤٥.
الماء ٣١.
مائية الإضافة ١٩.
مائية البصر ١٤٤.
مائية المدرك ١١٤.
الماتريدية ٤٩، ٥٥.
المادة القديمة ٨٩.
الماصدق ٨٣.
الماهية ٨٣، ٩٣، ٩٨، ٩٩.
ماهية النفس ١٦٨.
المبادئ ١٥٠.
مبادئ التفكير ١١.
مبادئ الشرائع ٣٣.
المبادئ الميتافيزيقية ٦٧.
مبادئ الوجود ٧٠.
المباينة ٣٢.
المتحرك ١٢٧.
المتكلمــون ١٢، ١٨، ١٩، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣٥، ٣٦، ٤١، ٤٣، ٥٩، ٦٠، ٦٥، ٦٦، ٧٩، ٨١، ١٣٥، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٦، ١٦١، ١٦٦، ١٧٩.
المتمكن ١١٧.
المتولدات الحادثة ٩٩.
المتى ١١٣.
مثبتو الأحوال ٨٦.
ابن مجاهد ١٢٢.
المجرد ٨٣.
المجاورة ٦٧، ١٣٨، ١٣٩.
المجوس ١٩.
المحجمة ٣٢، ١٣٥.
المحدَث ٧٢، ٧٧، ٨٤، ٨٨.
المحدِّثون ٤١.
المحسوس ٦٦.
المحسوسات ٦٦.
محمد بن الحسن المذحجي ٣٨.
محمد صلى الله عليه وسلم ٢٨، ٣٤، ٣٧، ٤٤، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ٥١، ٧٥، ٨٤، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١٢٥، ١٣٧، ١٧١، ١٧٨.
محمول ٨٢.
المحمولات ١١٦.

المخلوق ١٦٢.
المد والجزر ٣١.
المداخلة ٦٧، ٨٧، ١٣٨، ١٣٩.
المذاهب الفكرية ٢٤.
المذاهب الكلامية ٢٩.
مذهب الأشعري ٥٦.
مذهب الدهرية ١٠٣.
مذهب السلف ١٧٣.
المذهب السلفي ٥٩.
المذهب الظاهري ٤٧، ٥٠.
مذهب أهل السنة والحديث ٥٦.
المرئي ٦٦.
مراتب العلوم ٣٧.
المرسوم ٨٢.
مسألة القرآن ٥٧.
مسائل الطبيعة ١٢.
المساوقة بين العقل والنقل ٤٣، ٤٦، ٦٠، ٧٥، ١٧٩.
المسبار ٣٠.
المسبب ٧٢، ٩٣، ٩٩، ١٠١.
المسببات ٩٥.
المستدل به ٨٢.
المستدل عليه ٨٢.
مسلم ٧٥.
المشاؤون ٥٩، ٧٣، ٧٩، ١٣٤.
المشاكلة ١٨، ٢٠.
المشاغب ٧٦، ٧٩، ١٥٦.
المشاهدة ١٣٩، ١٨٠.
المشاهدات ٣٣.
المشخص ٨٣.
المشرق ٥٨، ٥٩، ٨١.
المشروع الرشدي ٥٩.
المشروع المعرفي ٥٨.
المشكلات الزائفة ٢٢.
مصادر المعرفة ٤٧.
المصادفة ٩٦.
مصر ٣٤.
المضاف ١١٦.
المعاد ٤١.
المعاينة الحسية ٢٠.
المعتزلة ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٣، ٩٩، ١٠٢، ١٠٨، ١٢٢، ١٢٦، ١٤٠، ١٥٦، ١٦٦.
المعدوم ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ١٦١.
المعدومات ٨٩، ٩٢.

المعدومية ٨٥.
المعرفة ٤٩، ٦٨، ٦٩، ٨٧.
المعرفة النقدية ٤٢.
المعرفية ١٧.
معطيات أرسطية ٧٩.
معطيات العلوم ٢٧.
المعقول ١٦١.
المعلم الأول ١٢٨.
المعلول ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٩٣، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ١٠٤، ١٠٧.
المعلولات ٩٦.
المعلولية ٩٦.
المعلوم ٨٦.
المعمل ٣٠.
المغايرة ١٢٠، ١٢١، ١٢٩.
المغرب ٣٩، ٥٨، ٥٩، ٨١.
المفارقة ١٢١.
المفاهيم ١٧.
مفكرو الإسلام ١٨، ٣٦.
المقابلة والتمايز ١٢٩.
المقارنة ١٤.
مقارنة الأديان ٣٥.
مقالات ابن حزم ١٣.
المقدمات المنتجة ٣٤.
المقدمات المنطقية ٢٥.
المقولات ٢٤، ١١٣، ١١٤.
المكان ١١٧، ١١٨، ١٣٨.
المكانية ٦٠، ١٢٤.
مكة ٣٤.
الملاء ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧.
ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، لابن حزم ٢٥.
الملك ١١٣، ١١٨.
الملل ٢٨، ٤٩، ٦٥.
الملل والنحل ٥٦، ٦٥، ٦٦، ٧٠.
الملّيون ٧٣.
المماسة ٣٢.
الممكن ٩٦.
المناظرة ٣٠.
منانية ٥٢.
المناهج ١٨، ٢٦.
مناهج الاستدلال ٦٦.
المناهج التلفيقية ١٢.
المناهج الفلسفية ٥٢.
المناهج الكلامية ٥٢.

مناهج المتكلمين ٦٦.
مناهج النقد العلمية ٣٥.
المنطق ٢٦، ٢٧، ٢٩، ٣٦، ٣٧، ٣٩، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٥٣، ٩٤.
منطق أرسطو ٤٢، ٥٨.
المنطق الأرسطي ٤١، ٥٧.
منطوق النصوص الشرعية ٢٥.
المنظور التركيبي ١٠٢.
المنفعل ١١٩.
المنفي به ٨٢.
منكرو الحقائق ٧٠.
منهاج الأدلة ٨١.
المنهج ١٧، ٢٢، ٥٢.
المنهج الأخلاقي ٥٢.
المنهج الاستقرائي التحليلي النقدي ١٣، ٦٦.
منهج البحث النقدي ٥٢.
المنهج التربوي ٥٢.
المنهج الحزمي ١٣، ١٧.
المنهج الكلامي ٢١، ٢٢، ٢٣.
المنهج العلمي ٢٢، ٣٠.
منهج المحدثين ٥٢.
منهج المؤرخين ٥٢.
منهج النقد التاريخي ١٨٠.
المنهج النقدي ٣٥.
منهج نقد النصوص المقدسة ١٨٠.
المنهجية ١٧.
الموت ١٧٢.
الموجود ٧٦، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٧، ٩٨.
الموجودات ٧١، ٧٤، ٨٢، ٨٩، ٩٧، ٩٨، ١٠٨، ١٠٩، ١١٠، ١١٨، ١٢٦، ١٤٢.
موسى عليه السلام ٣٤.
موضوع ٨٢.
الموضوعية ١٤، ٣٠، ٨١، ١٥٠، ١٧٩.
الميتافيزيقا ٦٥، ٦٧.
ميتافيزيقيا الوجود ٦٧.
النابغة ١٠٦.
النار ٣١، ٣٤، ٧٧، ١٠٠، ١٠٤، ١٠٩.
الناشي، أبو العباس ٨٤
النبوة، النبوات ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٣٧، ٤١، ٤٤، ٤٥، ٤٨، ٤٩، ١٤١.
النحاة ٢٣.
النزعة الرواقية ١٦١.
النزعة العقلية ٦٠.
النسبة ١١٢.

النسق الاستدلالي البرهاني ٥٧، ٨٥.
النسق الاعتزالي ٥٢.
النسق الحزمي ١١، ٢٦، ٤١، ٤٧، ٦٨، ١٦٤.
نسق الطبيعيات اليوناني ١١٢.
النسق المعرفي ١٣، ١٤، ١٧، ٦٩، ٧٠، ١٧٩.
النص ١٨، ١٦٣، ١٦٧.
النصبة ١١٨.
النظَّام، إبراهيم ٣٦، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٨٦، ٩٣، ٩٩، ١١٩، ١٢٢، ١٢٧، ١٤٠، ١٤١، ١٤٢، ١٤٦، ١٥٦، ١٦٠، ١٦١.
نظامية ابن حزم ٥٠.
النظر الطبيعي ١٨٠،
النظريات ١٧.
نظرية الأحوال ٨٦.
النظرية الجسمية ١٦٦.
نظرية الخلق ١٦٢.
نظرية الخلق المستمر ١٦٣، ١٦٤.
نظرية الخلق من العدم ١٣٨.
النظرية الروحية التجريدية ١٦٦.
نظرية العادة ١٠١، ١٠٢.
نظرية العادة الأشعرية ١١٠
نظرية العادة والاقتران ١٠٤، ١٠٥.
نظرية العرض ١٦٧.
النظرية العقلية ١٦٧.
نظرية العلل الأرسطية الأربع ٩٨، ١٠١.
نظرية الفيض والصدور ١٧٤.
نظرية الكمون النظامية ١٤١.
النظرية المادية ١٦٦، ١٦٧.
نظرية المعاني ١٢٧.
نظرية المعرفة ٦١، ٧٠.
نظرية النظام ١٤٠.
النظير ١١٦.
نفاة الأحوال ٨٦.
نفاة الأعراض ١١
النفس ١٩، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٦٧، ١١٨، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦، ١٧٧.
النفس الناطقة ١٧٤.
النقد ١٧.
النقد التاريخي ٣٥.
النقد التاريخي للأديان ٦١
نقد الذات ٢٢.
نقد المذاهب الكلامية ١٢.
نقد النصوص ٢٦، ٣٥.

نقد النصوص المقدسة ٦١.
النقل ٤٣، ٤٤، ٤٩، ٥٠، ٥٧، ٧٥، ١٥٦، ١٦٣، ١٧١، ١٧٣.
النقلة ١٣٢.
نهج المحدثين ١٨.
النماذج الهيلينستية ١٣٤.
أبو هاشم = الجبائي.
الهجويري ١٦٦.
أبو الهذيل = العلاف.
هشام بن الحكم ٨٤، ١١٩.
الهلاك ٩٣.
الهلالي، حميد بن ثور ١٠٦.
الهند ٤١.
الهندسة ٣٤، ٤٨.
هيبارخوس ١٣٥.
ابن الهيثم، الحسن ٢٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٤٩.
الهيولي ٧٤، ٨٩، ١٥٤، ١٧٥.
الواجب ٩٦.
واقعية الاستدلال ٣٢.
الوجوب ١٣١.
وجود النفس ١٦٧.
الوجود والعدم ٦٧.
وحدة المنظور ٣٥.
الوصف والتخصص ١٢٩.
الوصل والفصل ١٧.
الوضع ١١٣.
الوطواط ٣٢.
أبو الوليد بن رشد = ابن رشد.
اليقين البرهاني ٤٠.
اليقينيات البرهانية ٣٣.
يقينيات خبرية ٣٤.
اليقينيات الفطرية ٣٣.
اليمن٧٥.
يوسف كرم ٧١.
اليونان ٢١، ٧٩، ١٤٤، ١٥١، ١٨٠.
يوهانيس كبلر ١٣٤، ١٤٥.



مطبعة
مركز الملك فيصل
للبحوث والدراسات الإسلامية

ردمك: ٩٩٦٠-٨٩٠-٥٨-٩